I FILOSOFI

TOMMASO D'AQUINO
E
LA SCOLASTICA

A cura di MARIANO MARESCA



GARZANTI

Milano, Tip. Garzanti - 8-2-1943-XXI

TOMMASO D'AQUINO

I

Vita di S. Tommaso

Da Landolfo d'Aquino e Teodora di Teate, tra la fine del 1224 o ai primi del 25, nacque nel castello di Roccasecca Tommaso, ultimo di 12 figli. Trascorse l'infanzia nel castello avito ove, pur in mezzo al frastuono delle armi ed al fasto mondano, ebbe un'educazione profondamente religiosa e morale. Non ancora settenne entrò come oblato nell'Abbazia di Montecassino, dove poté nutrire la sua mente e riscaldare il suo cuore in un ambiente saturo di cultura e d'intensa religiosità. Le vicende della lotta tra Papato ed Impero influirono sulla formazione intellettuale di Tommaso. Se la pace di S. Germano (1230) influì sulla decisione di Landolfo di offrire il figliuolo come oblato nel convento di S. Benedetto, la nuova rottura tra Gregorio IX e Federico II nel 1239 e la conseguente dispersione della famiglia benedettina, fecero sì che il quindicenne Tommaso fosse mandato a Napoli a compiervi gli studi universitari. Quivi l'ordine domenicano aveva assunto una grande importanza,

sia all'Università che fuori, nello studio teologico sorto vicino all'Università medesima nel convento fondato dai Domenicani. L'amore per la cultura, sviluppatosi nell'austero silenzio di Montecassino, diventò passione ardente nell'Università partenopea accesa di sole e bollente di spiriti entusiasti, onde Tommaso fu portato irresistibilmente ad entrare nella famiglia domenicana. Questa decisione fu ostacolata dai suoi parenti, ma fu favorita dal Generale dei Domenicani, fra Giovanni Teutonico, il quale senza indugio concesse l'abito a Tommaso e lo condusse con sé a Roma per mandarlo poi a Parigi. Ma la madre, delusa dalla subitanea partenza del figlio da Napoli aizzò contro di lui i fratelli, che riuscirono a strapparlo alla comitiva domenicana e farlo portare nel castello di Monte S. Giovanni Campano. Quivi la sua vocazione subì la prova del fuoco, perché trionfò delle violenze e delle seduzioni mondane cui fu esposto per opera dei fratelli accecati dall'ira e s'irrobustì al punto da vincere l'opposizione della madre e delle sorelle, che lo aiutarono, d'accordo col generale domenicano, a fuggire dal castello per raggiungere Roma e poi Parigi.

Nell'anno stesso in cui Tommaso arrivò a Parigi (1245) la casa d'Aquino di Roccasecca fu travolta nella congiura, detta di Capaccio, ordita contro l'imperatore Federico II e da questi scoperta e sventata. I d'Aquino furono dispersi e non si risollevarono se non coll'avvento dei D'Angiò al reame di Napoli. Tommaso aveva vent'anni quando entrò a Parigi, ma era già preceduto dalla fama di grande studioso e di forte ingegno sia nell'ordine

domenicano che nell'ambiente universitario. Quivi trovò un grande maestro, Alberto Magno, uomo di straordinaria erudizione, di vaste vedute dottrinali e di grande efficacia didattica, che svelò Tommaso a se stesso e lo orientò definitivamente nel mondo del pensiero. Tommaso fu fortemente attratto dall'insegnamento di Alberto, domenicano anche lui, e lo seguì a Colonia, dove in una pubblica discussione dette una prova così impressionante di straordinaria superiorità mentale e di eccezionale acume da meritare gli elogi del maestro, che, raggiante di gioia, profetizzò la sua fama mondiale. Ormai si delineava il magistero di Tommaso, che viveva tutto assorto nei nuovi compiti che Alberto aveva dischiuso alla filosofia.

Le sventure politiche della famiglia non lo distolgono dal suo nuovo grande sogno; e rifiuta di tornare a Montecassino in qualità di abate, ed accetta invece di andare a Parigi come baccelliere su proposta di Alberto Magno. Siamo nel 1252, e Tommaso aveva 27 anni, mentre ne occorrevano 35 per salire sulla cattedra come baccelliere sentenziario. Per lui fu fatta l'eccezione, e Tommaso insegnò per sette anni consecutivi all'università di Parigi, in un periodo burrascoso per lotte dottrinali e per antagonismi tra gli ordini religiosi e per l'opposizione dell'Università ai maestri domenicani. Tommaso dette prova di grande equilibrio in mezzo al tumulto delle passioni avversarie e continuò imperturbato il suo insegnamento, commentando le *Sentenze*, il *De Trinitate* il *De hebdomadibus* di Boezio, la Sacra Scrittura, presiedendo le dispute quodlibetali e redigendo vari lavori, come il *De veritate*,

De ente et essentia, De principiis naturae ecc., ed iniziò la *Summa contra Gentiles.* Nel 1259 fu chiamato in Italia allo *studium Curiae* e vi rimase fino al 1268, seguendo la corte pontificia ad Anagni, ad Orvieto, a Roma, a Viterbo. Fu durante questo insegnamento in Curia che pose mano alla *Summa theologica,* dettò diversi trattati e commenti alle Scritture, espose e commentò diverse opere di Aristotele. Nell'autunno del 1268 Tommaso, in sede vacante, fu mandato dal Sacro Collegio a Parigi, dove fervevano le dispute pro e contro Aristotele ed i suoi commentatori. A Parigi scende in lizza con Sigieri di Brabante e gli avverroisti col suo *De unitate intellectus.* Inoltre commenta ancora Aristotele, e detta la seconda parte della *Summa theologica.* Nel 1272 ritorna in Italia con l'incarico di fondare un nuovo studio generale di teologia. A tale scopo sceglie la città di Napoli come sede, dove trovavasi Carlo d'Angiò, protettore della sua famiglia. Quivi dettò la terza parte della Summa, rimasta purtroppo incompleta. Chiamato dal pontefice Gregorio X a prendere parte al Concilio di Lione, va prima a S. Severino per salutare la sorella e poi si mette in viaggio per Roma verso la fine di gennaio del 1274. Erano già tre mesi che non scriveva né dettava più; la sua salute andava declinando. Lungo il viaggio fu colto da languore, entrò nel convento di Fossanova per rimettersi in forza, ma non ne uscì più. Il 7 marzo 1274, all'età di 49 anni, dopo d'aver rinnovato la sua confessione generale, esalò la sua grande anima. La chiesa, cessate le opposizioni alla di lui dottrina, lo annoverò tra i Santi e ne adottò l'insegnamento nelle sue scuole.

II

Il problema del rapporto tra cultura profana ed insegnamento rivelato nella patristica e nell'apologetica

Per comprendere la caratteristica dell'Aquinate come pensatore, bisogna inquadrarlo non solo nel tempo in cui visse ma altresì nelle esigenze spirituali e nelle correnti culturali onde nacque e si sviluppò la filosofia scolastica di cui S. Tommaso fu il più grande esponente. La Scolastica è un movimento culturale che comincia ad acquistare una fisionomia propria agli inizi del IX secolo col grande impulso che Carlo Magno dette alla rinascita della cultura mediante l'istituzione di scuole speciali non solo per il clero ma anche per i laici. E *Scolastici* furono detti i professori che insegnavano nelle scuole palatine, episcopali e monastiche sorte con la rinascita carolingia. Ma il problema che alimenta il contenuto dottrinale della Scolastica ha origini più lontane: esso non designa soltanto un periodo storico della cultura medievale, ma tutto il movimento di pensiero medievale che trovò nella Scolastica la sua sintesi dottrinale più elevata. La Scolastica rappresenta la soluzione d'un problema ch'essa non ha posto, ma ha ereditato da tutto il movimento della patristica e dell'apologetica cristiana: il problema del rapporto tra cultura profana e insegna-

mento rivelato. Il Cristianesimo non è una filosofia, ma una religione, cioè un vincolo di unione spirituale degli uomini con Dio. Ma, pur non contenendo vedute filosofiche circa la struttura intelligibile delle cose, esso fa appello ad atti di persuasione, di convinzione interiore, di adesione di tutta l'anima alle verità rivelate da Dio stesso e contenute nella buona novella, nel messaggio evangelico. Tali verità, appunto perché rivelate, costituiscono il *credo*, che bisognava perciò non solo formulare, ma anche difendere dagli assalti dei non credenti.

Il cristianesimo come religione della vita associata doveva produrre il dogma e difenderlo. L'espansione del Cristianesimo in Oriente ed in Occidente trovò ben presto degli ostacoli nel mondo della cultura profana, che determinarono innumerevoli controversie religiose, onde sorsero il dogma ed il bisogno di circoscrivere l'esercizio dei poteri profani dello spirito (razionalismo in materia di fede). Il dogma è una proposizione dottrinale alla quale si aderisce con la fede, non per necessità razionale, ma non elimina la ragione, bensì la convoglia nell'ossequio all'Autorità religiosa. Ed ecco profilarsi i termini del dramma della coscienza religiosa che sboccò nella scolastica in cerca d'una soluzione soddisfacente. Il dogma è un insegnamento rivelato, proposto alla nostra volontà di credere da un'autorità munita di titoli soprannaturali. Ma la sua formulazione è fatta nei simboli del linguaggio e negli schemi della cultura del tempo: esso parla allo spirito attraverso il linguaggio, ch'è opera della ragione; e perciò non può eliminare né abbassare la ragione, ma deve mantenersela alleata. Sorge così la necessità nel seno

del Cristianesimo diventato cattolicismo, cioè universale professione di fede, di trovare i termini dell'alleanza tra ragione e fede. Tale alleanza non era un fatto avvenuto con la proclamazione del dogma; anzi tale proclamazione l'aveva resa necessaria, e perciò bisognava cercarla, produrla, raggiungerla ad ogni costo per la pace stessa dello spirito. La Patristica fino alla Scolastica è pervasa dal senso vivissimo di trovare un accordo tra i postulati della coscienza religiosa, quali la fede, la grazia, l'ordine soprannaturale, ed il lume naturale della ragione, che aveva prodotto i sistemi della filosofia precristiana. La Chiesa orientale, essendo più vicina al pensiero greco ed alla filosofia laica, risente dei conflitti dottrinali provocati dalle correnti neoplatoniche contemporanee ed è costretta a definire dogmi che riflettono la struttura intelligibile del reale, contro le eresie di Sabellio, Ario e Nestorio nei concilii di Nicea e di Efeso. I dogmi definiti in questi concilii, siccome si riferivano alla questione trinitaria e cristologica, prendevano posizione in un terreno squisitamente metafisico ove i concetti di natura, di sostanza, di persona ecc. ricevevano una determinazione definitiva per il contenuto della fede. In generale i Padri della Chiesa orientale non erano ostili alla filosofia greca; ma la consideravano come il vestibolo della fede, come una rivelazione imperfetta. Così la ragione veniva a subordinarsi alla fede e la loro alleanza assumeva la forma del primato della religione sulla cultura profana.

Nella chiesa occidentale prevale la tendenza a svalutare la filosofia greca, come erronea e scandalosa.

Tertulliano col suo « *credo quia absurdum* » oppone la fede alla scienza, la Chiesa all'Accademia: è stoltezza fantasticare d'un cristianesimo stoico o platonico: il cristianesimo non deve imparar nulla dalla letteratura secolare. Benché i conflitti religiosi in Occidente abbiano più un carattere istituzionale e morale che dottrinale e metafisico, perché toccano le basi sociali della Chiesa come dispensatrice di grazie (donatismo, pelagianismo), pure con S. Agostino il primato della fede sulla ragione è la base della vita religiosa, la quale si sviluppa per l'azione illuminatrice di Dio nell'intimo degli uomini.

Con S. Agostino i termini del rapporto tra ragione e fede ricevono una chiarificazione che influirà sullo sviluppo del pensiero cattolico e sull'atteggiamento della Chiesa in confronto della cultura profana. La fonte della verità è una sola: l'eterna Saggezza divina. Tanto la filosofia dei gentili quanto la rivelazione cristiana derivano da una sola sorgente. La verità è scoperta dagli uomini nella misura in cui Dio ha permesso che fosse scoperta. Dopo otto secoli S. Tommaso d'Aquino dirà che, essendo unico l'Autore della verità, la ragione non può contraddire alla rivelazione, perché la verità non può contraddire a se stessa. Ma questa maniera di concepire il rapporto tra ragione e rivelazione è un ideale, una direttiva che rassicura sullo sviluppo complessivo del pensiero e sull'avvenire dello spirito religioso; ma non elimina i problemi particolari dell'incontro della scienza profana con questo o quel contenuto della rivelazione cristiana esorbitante dal ritmo normale del pensiero e non determina il compito e la funzione

della cultura umana nell'ambito della rivelazione soprannaturale. Che la verità non possa contraddire alla verità è un principio incontrovertibile. Ma mentre si è sicuri della verità soprannaturale contenuta nella rivelazione e definita dal magistero divino della Chiesa, quale sicurezza offre la verità profana? Se la ragione è soggetta ad errore, chi corregge l'errore, la ragione stessa o l'autorità rafforzata dalla rivelazione? E qual'è il destino di quelle branche di sapere indifferenti ed estranee alla rivelazione, comunque non controllabili da questa? Esiste un metodo di ricerca razionale autonomo senza interferenze col sapere rivelato? La risposta a questi problemi particolari non è implicita in nessuna definizione dei dogmi e non impegna una direttiva immutabile della Chiesa. La storia del pensiero cristiano da San Agostino a San Tommaso è la storia dei rinnovati tentativi di dare una soluzione alla complessa problematica dei rapporti tra la ragione e la fede.

Il postulato agostiniano dell'unica sorgente della verità solleva il problema del diverso modo come si manifesta la verità. La ragione non è impegnata univocamente nella verità umana e nella verità rivelata. Nella prima essa scopre qualcosa come reale, nell'ordine sensibile o intelligibile, e il termine del processo razionale costituisce il sapere; nella seconda la ragione non impiega i normali processi di ricerca e di scoperta, e quindi non raggiunge un sapere, ma una credenza attraverso un testimonio. La credenza è un modo di sapere, ma è un sapere per adesione a cose dette dagli altri, è una *fides ex auditu*, non un sapere per convinzione razionale.

Quindi il dire che Dio è l'unica sorgente della verità, e che perciò non può esservi contraddizione tra verità naturale e verità rivelata, non risolve il problema dei rapporti tra ragione e fede, perché Dio in un modo si è manifestato nelle scritture e in un altro modo attraverso la ragione che investiga la natura e crea la scienza. Nelle Scritture la rivelazione è diretta ed ha per oggetto la vita religiosa; nell'esercizio profano della ragione la rivelazione è frammentaria, indiretta, mediata dalle cose naturali nelle quali si dispiega la sapienza creatrice di Dio. Quindi, pur essendo unico l'Autore della verità, il processo verso la verità non è unico, perché la verità umana è un processo faticoso di scoperta di ciò che si manifesta nel tempo, mentre la verità soprannaturale è rivelazione diretta fatta da agenti divini e perciò ricevuta dall'uomo, non cercata né scoperta con le sue forze.

Quindi il problema della cultura profana di fronte alla rivelazione sollecita il pensiero cristiano per una giustificazione di principio e per una pacifica convivenza con la fede. S. Agostino cercò di unificare i due processi, assimilando il lavoro scientifico al commentario della Scrittura. La ragione nel suo uso scientifico scopre ciò che Dio ha stabilito nella natura; e nel suo uso religioso scopre ciò che Dio ha rivelato nelle Scritture. Ma, a parte la differenza testé enunciata tra processo che mena alla verità scientifica e processo della rivelazione divina, è evidente che l'uomo non può essere sicuro di scoprire realmente ciò che Dio ha stabilito nella natura, mentre la rivelazione gli è data appunto per sottrarlo al dubbio della ricerca e al

pericolo dell'errore. Inoltre l'oggetto della verità rivelata non coincide con l'oggetto della verità naturale: il modo della rivelazione non è quello della scoperta della natura. Gli errori e le manchevolezze dell'investigazione naturale non sono soggetti a correzione da parte della verità rivelata: i due processi non stanno sullo stesso piano e non convergono allo stesso risultato, perché l'uomo che conosce la natura aumenta la sua conoscenza delle cose, e l'uomo che riceve il dono della rivelazione non aumenta il suo patrimonio conoscitivo, ma acquista una nuova maniera di essere in rapporto a Dio. Comunque della scienza umana l'autore diretto è l'uomo non Dio; e l'uomo, come essere libero, può fare un uso buono e un uso cattivo dei suoi poteri, che gli vengono da Dio. Lo stesso S. Agostino sentì il bisogno di distinguere le *cattive* scienze dalle *buone*. Le prime esistono secondo le istituzioni degli uomini, come le arti magiche; le seconde sono l'esplicazione dell'attività conoscitiva secondo i modi della creazione divina.

Dunque c'è un elemento umano nella scienza, che non dev'essere perduto di vista quando si tratta di determinare i rapporti tra cultura profana e fede religiosa. Tale elemento incide nella struttura stessa della scienza, come opera responsabile dell'uomo, e ne configura la sua genesi, il suo sviluppo, la sua trasmissione e la sua interferenza con le altre forme di attività spirituale. Per circa un millennio gli uomini della Chiesa hanno assicurato e trasmesso — salvo rare eccezioni — il sapere profano come un notiziario enciclopedico, depauperato del suo spirito vitale, della chiave per pene-

trarlo nella sua intima struttura, come attività autonoma dello spirito. Fino alla rinascita carolingia, ossia alle origini della Scolastica, salvo Severino Boezio, i pensatori cristiani hanno asserito la solidarietà della ragione e della fede senza sospettare la loro eterogeneità. Ed è questo il paradosso del Medioevo, che non si accorse che esisteva un metodo delle scienze profane per cui queste non avevano alcuna parentela con la scienza delle cose divine fondata sull'autorità. Questa mancanza di prospettiva fece considerare le scienze profane, le arti liberali (trivio e quadrivio) come il vestibolo della fede, ossia come prive di giustificazione propria, e valevoli soltanto come strumento e preparazione alle conoscenze divine. In questo modo la fede consumava la ragione. Così avvenne che la scienza profana non costituisse una ricerca indipendente orientata verso lo studio dei fenomeni mediante l'osservazione delle loro manifestazioni reali, ma fosse invece un inventario del passato, un repertorio di cognizioni utili per l'intelligenza delle Sacre Scritture.

Questa situazione fu aggravata nell'Occidente cristiano dalle invasioni barbariche che fecero sparire i centri tradizionali di cultura intellettuale, onde questa si rifugiò nelle comunità cristiane, specialmente nei monasteri, e fu concepita in funzione del destino umano e degli interessi religiosi. Ma anche in quei paesi, in cui sussisteva ancora una vita culturale, come la Spagna e l'Irlanda, l'attività scientifica si manifestò sotto forma di repertorii e di enciclopedie che servivano a trasmettere il sapere antico, non ad accrescerlo con esperienze per-

sonali. Così Isidoro di Siviglia (570-636) scrisse le *Etimologie*, che trattano « dell'origine di certe cose secondo il ricordo dei libri antichi », ed il Venerabile Beda (672-735) scrisse il « *De natura rerum* », dove descrive il mondo secondo l'ordine dei suoi elementi, ma utilizza la tradizione (Isidoro e Plinio il vecchio) senza una ricerca personale.

Anche Rabano Mauro (776-856) nel « *De Universo* » utilizza i materiali della tradizione e li trasmette nelle sue doxografie, che contengono molte notizie delle scuole filosofiche scomparse, ma non trasmette il metodo che ispirava la cultura greca, perché tutto è subordinato alla grande opera della salute religiosa, ed i repertorii delle scienze profane debbono servire all'intelligenza del senso spirituale della Scrittura. Così p. e. la dialettica per Rabano Mauro è giustificata dai servigi che rende alla vita religiosa, in quanto insegna le regole della connessione delle verità, la qualcosa rende possibile sapere quello che si può dedurre correttamente dalle verità rivelate nella Sacra Scrittura.

III

Le origini della Scolastica

Con Alcuino (730-804) che Carlo Magno fece venire dall'Inghilterra perché collaborasse alla grande opera della rinascita intellettuale da lui intrapresa, mediante l'istituzione di scuole di cultura non solo per il clero ma anche per i laici, comincia

un orientamento nuovo nella valutazione dei rapporti tra cultura profana ed insegnamento rivelato, che conduce attraverso la Scolastica ad una concezione degli strumenti della cultura scientifica vicina al metodo della scienza greca. Alcuino è ancora attaccato alla tradizione nello spirito del suo insegnamento, onde il suo metodo non è critico, ma è ancora quello di chi raccoglie e trasmette: tuttavia c'è un altro apprezzamento della cultura profana, che dalla sua utilità per la teologia conduce all'importanza intrinseca del sapere profano, specialmente della dialettica, ch'era la sola scienza che appassionava gli uomini del Medioevo, per la necessità di difendere il dogma nelle discussioni che sorgevano intorno all'interpretazione dell'insegnamento rivelato. L'importanza della dialettica come strumento del pensiero corretto doveva condurre alla conquista del senso critico nella trasmissione del sapere tradizionale, ossia all'emancipazione dalla servile ripetizione delle fonti del sapere. Ciò si vede chiaramente in Giovanni Scoto Eriugena (810?-877?), nativo d'Irlanda ma chiamato alla corte di Carlo il Calvo nella scuola palatina, dove portò un soffio di pensiero vigoroso ed indipendente ed iniziò il problema intellettuale della Scolastica. Questo problema consisteva nel mettere d'accordo non questa o quell'affermazione della scienza profana col contenuto della teologia, ma tutta la cultura laica, specialmente la filosofia greca con la sua concezione dell'universo, e la visione cristiana della vita. Le due più grandi concezioni filosofiche del reale erano quella platonica e quella aristotelica. Scoto all'inizio della Scolastica cerca di con-

ciliare la visione neoplatonica dell'universo con quella cristiana; S. Tommaso al culmine dello sviluppo della filosofia scolastica cercherà di conciliare Aristotele con la teologia cristiana. Scoto era preparato ad assimilare con spirito indipendente le fonti del sapere, perché poteva attingere direttamente ai testi e non alle compilazioni, conoscendo le lingue classiche, ciò che gli permetteva di conoscere accanto alle opere di Dionigi l'Aeropagita e di S. Agostino, i trattati logici di Boezio e le fonti allora conosciute del pensiero platonico ed aristotelico. L'opera classica di Scoto « *De divisione naturae* » è una fusione di pensiero filosofico e di insegnamento rivelato e patristico, che ha per fondamento l'autonomia della ragione nel suo uso conoscitivo, l'assoluta validità delle leggi logiche, che gli permettono di respingere le interpretazioni della fede ripugnanti alla ragione e ai principii fondamentali del pensiero logico, e di asserire con S. Agostino che la vera filosofia è la vera religione.

Se il pensiero speculativo di Scoto Eriugena era troppo elevato per penetrare l'ambiente culturale della nascente Scolastica, la dialettica tuttavia, cominciata a diffondersi come necessità didattica per l'arte della discussione, attraverso certi problemi riguardanti la natura universale del pensiero logico e la sua applicabilità al reale posti da Aristotele e ripresi da Porfirio prima e da Boezio poi, s'impose alle menti non tanto per il bisogno di dare basi sicure al ragionamento che aveva per oggetto il mondo dell'esperienza, ma soprattutto per la necessità di evitare la contraddizione nella formulazione dei

dogmi. Tra i secoli X e XI si va formando una coscienza critica dell'importanza della logica come strumento della conoscenza del reale e come organo di chiarificazione e di comunicabilità del dogma. La tendenza prevalente è quella di valorizzare il sapere profano e la ragione come organo d'intelligibilità della realtà, cercando di rendere assimilabile il dogma eliminando dalla sua formulazione e dalla sua interpretazione tutto quello che poteva apparire come una violazione delle leggi del pensiero. Non mancano però affermazioni restrittive della funzione della ragione nella vita religiosa, che menano ad una concezione mistica della fede ed alla sua separazione dalla dialettica. Così Pier Damiani (1007-1072), precorrendo la critica alla sillogistica aristotelica, osserva che le regole logiche non toccano l'essenza della realtà ma riguardano soltanto l'ordine della nostra discussione, e che perciò il fondamento della nostra fede non può essere compromesso da una esigenza logica. Tuttavia la logica non poteva essere eliminata: costretta a tacere di fronte ai postulati della coscienza religiosa, essa risorgeva quando si trattava di formulare il dogma e di trasmetterlo, giacché la formulazione era fatta nel linguaggio della logica, e la teologia nel suo compito d'illustrare e difendere il dogma non poteva ignorare la filosofia profana non solo per la definizione dei termini del dogma, ch'era presa dalla filosofia tradizionale, ma per i bisogni dell'apologetica religiosa, che oltre al sentimento doveva mirare altresì alla persuasione razionale.

Con S. Anselmo d'Aosta (1033-1109) il problema

dei rapporti tra fede e ragione, di cui la Scolastica aveva cominciato a prendere una coscienza critica, raggiunge una maturità di riflessione che porta entrambi i termini sopra un piano di superiore equilibrio. Autentico spirito speculativo S. Anselmo, muovendosi sulla linea di pensiero del neoplatonismo e di S. Agostino, non parte dalla ragione per giungere alla fede che la sublima e la consuma, ma fa il cammino inverso: parte dalla fede e va verso la ragione (*fides quaerens intellectum*) per arrivare poi alla visione beatifica, ch'è il termine finale della vita religiosa, premio degli eletti al di là del tempo. La fede e la ragione non si oppongono, ma sono momenti indispensabili d'un unico processo, che conduce alla vita beata, e s'integrano a vicenda. La fede non ripugna alla ragione, come sostengono gl'increduli, ma la prepara e ne riceve conferma. Le verità fondamentali della fede, a partire dall'esistenza di Dio, appariscono come connesse con l'esercizio normale della ragione, aspetti della necessità razionale. S. Anselmo supera Scoto Eriugena nel mostrare quanto la ragione può dare con le sole sue risorse in materia di fede. Per la prima volta l'esistenza di Dio diventa una tesi squisitamente razionale, una verità dimostrabile con l'uso di nozioni immanenti alla ragione. La filosofia greca era giunta all'esistenza di Dio come inseparabile dall'universo, come indispensabile all'ordine cosmico concepito dalla ragione: la teologia cristiana invece riceveva questa verità dalla rivelazione e dall'autorità religiosa. S. Anselmo batte una via nuova: l'insensato che non crede all'esistenza di Dio non dev'essere educato ad intendere un siste-

ma di filosofia cosmologica, né costretto ad accettare la rivelazione, alla quale non crede per ipotesi, ma può trovare, mediante la riflessione, col suo stesso pensiero la verità dell'esistenza di Dio. È il famoso argomento ontologico che ha reso celebre il nome dell'autore. L'argomento sollevò subito l'opposizione di Gaunilone, che mostrò l'arbitrarietà del passaggio dall'*esse in intellectu* all'*esse in re*. Ma né la critica di Gaunilone né le successive obiezioni fino a quella, che sembrò definitiva, di Kant, possono diminuire l'audacia intellettuale di Anselmo, che liberò la ragione dalla soggezione a qualsiasi dato esteriore e la fece assurgere ai fastigi del suo compito col mostrarne l'efficacia anche nel campo delle verità rivelate. Il procedimento era ancora legato ad una ontologia realistica, derivata dalla mentalità tradizionale, onde si concepiva l'esistenza come un predicato reale da aggiungersi dimostrativamente all'essenza presente in un concetto. Ma, a parte il metodo ancora ingenuo, lo sforzo di S. Anselmo è ammirevole ed è la prova della maturità che ormai la coscienza cristiana aveva raggiunta intorno alle sue forze per elevarsi ad una concezione teocentrica della realtà, che armonizzasse la cultura profana e le visioni speculative della filosofia greca con l'immagine dell'universo offerta dalla rivelazione cristiana.

La preponderanza che la dialettica prese nella Scolastica con la tendenza di penetrare con la ragione i misteri della fede è attestata da un singolare pensatore, Abelardo (1079-1142), il quale, benché conoscesse Aristotele attraverso le traduzioni di Boezio, mostrò tuttavia una singolare penetra-

zione nelle questioni logiche e precorse S. Tommaso d'Aquino nella teoria della conoscenza e nel modo di concepire la funzione dell'astrazione.

Spirito critico, ma irrequieto ed appassionato, Abelardo non seppe trarre tutte le conclusioni che si potevano ricavare dalla posizione ch'egli prese nella questione degli universali, che tanto aveva interessato gli ambienti della cultura scolastica. Avversario del nominalismo di Roscellino, che riduceva gli universali (i generi e le specie) a semplici parole senza realtà oggettiva, con Aristotele e Boezio vide la natura logica dell'universale, la cui realtà pose nel discorso significativo; ma, pur tentando un'analisi del processo formativo della conoscenza logica, non superò la posizione tradizionale dell'intelletto che illumina o scopre, e non si avvide della natura costruttiva dell'operazione intellettuale, di cui l'astrazione è funzione attiva e principale. Onde nei rapporti tra dialettica e teologia non raggiunse né l'arditezza di S. Anselmo, benché sia stato accusato da S. Bernardo di aver esteso troppo il campo della ragione a danno della fede, né seppe combattere il radicalismo teologico, che limitava l'applicazione della dialettica alla realtà sensibile escludendola dalla realtà divina; ma si mantenne in una via di mezzo, ora sforzando dialetticamente quei misteri che gli riuscivano incomprensibili, ora contentandosi di raccogliere delle similitudini e delle analogie tra le verità logiche e le verità di fede.

Con i Vittorini, Ugo (1096?-1141) e Riccardo di S. Vittore (1096-1173) si ha un abbassamento dell'attività puramente dialettica a favore degl'interessi mistici e religiosi. La filosofia, che con Anselmo ed

Abelardo cominciava ad affermare la sua autonomia nel seno stesso della teologia che la conteneva, ora è messa a servizio della vita mistica e contemplativa. Così l'esercizio normale della ragione, che vuole comprendere oltreché credere, è ridotto ad una preparazione alla contemplazione eterna ed è più rivolto alla vita interiore che alla realtà di questo mondo. Entrambi coltivano l'introspezione sulle orme di S. Agostino, e nella conoscenza dell'anima ripongono il principio di ogni altra conoscenza, sia quella che ci dà il senso delle creature sia quella che ci eleva a Dio. Riccardo particolarmente disdegna la filosofia mondana e combatte il razionalismo regnante di Roscellino e di Abelardo. Egli vuole una filosofia in intimo contatto con la fede, scevra d'ogni curiosità mondana e d'ogni tecnicismo dialettico, più vicina all'intuizione immediata del processo vivente della creazione che al meccanismo concettuale di Aristotele.

Ma il misticismo del secolo XII, al quale appartiene anche S. Bernardo (1091-1153) con i suoi attacchi alla filosofia di Platone e di Aristotele e con la sua esaltazione della fede religiosa, non poteva trattenere la marcia del pensiero verso il dispiegamento autonomo della ragione, che condurrà alla grande sintesi filosofica di S. Tommaso d'Aquino. Il misticismo è un fenomeno di vita religiosa non di reazione culturale: esso si spiega come una manifestazione di quella rinascita del sentimento religioso, che diede origine alle Crociate ed agli ordini monastici. Onde accadde che quando l'ambiente culturale si arricchì di nuovi elementi e si allargò per l'introduzione nel mondo occidentale

delle altre opere di Aristotele sconosciute nel Medioevo, il problema stesso della teologia si ampliò fino a raggiungere la concezione metafisica di Aristotele, dinanzi alla quale la Chiesa si trovò nella necessità di prendere posizione: o respingerla o assimilarla come un mezzo di difesa dei dogmi e un sostegno della dottrina cristiana.

IV

L'ambiente della formazione culturale di S. Tommaso

L'ambiente culturale nel quale si sviluppò il pensiero di S. Tommaso d'Aquino è percorso da correnti ideali che da varie ed opposte direzioni mettevano fermenti nuovi nelle coscienze che imponevano un lavoro di sintesi. L'opera di S. Tommaso è la risposta che il secolo XIII dà alla forte esigenza d'una sintesi che si era manifestata di fronte all'irrompere di nuovi elementi culturali nel pensiero occidentale tra la fine del secolo XII e i principii del XIII. In primo luogo come dal feudalesimo sorgono i Comuni, per un processo analogo dalle scuole episcopali, monastiche e palatine sorgono le Università con statuti propri e finalità culturali specifiche. Questo grande movimento culturale doveva dare i suoi frutti circa lo sviluppo della scienza profana.

E le prime scienze a costituirsi come ricerche ra-

zionali autonome furono le discipline giuridiche e quelle mediche. Le matematiche avevano sempre goduto d'una loro indipendenza insieme alla dialettica. Ma ora si profilavano sull'orizzonte culturale nuove scienze, per il prodursi di nuovi elementi culturali che allargavano l'orizzonte dottrinale delle Università. Uno di questi fu la scoperta di quasi tutto Aristotele, mentre fino ad Abelardo si conoscevano sole le opere logiche che aveva volgarizzate Boezio. Nel 1125 furono tradotti in latino i *Primi* ed i *Secondi Analitici*, i *Topici* e gli *Elenchi Sofistici*. Ma tra la fine del secolo XII e gl'inizii del XIII apparvero tradotte in latino dall'arabo le grandi opere metafisiche, cosmologiche, psicologiche, morali e politiche di Aristotele, che produssero una specie di rivoluzione nel mondo dell'alta coltura, dominato dalle correnti platoniche ed agostiniane. Queste traduzioni apparvero insieme ad altri fattori culturali: la penetrazione in Occidente della cultura araba e giudaica. Aristotele dapprincipio apparve tradotto di seconda e di terza mano, perché non era il testo originale che veniva tradotto in latino, bensì il testo arabo o ebraico, il quale spesso a sua volta era una ritraduzione dal siriaco, le cui scuole cristiane iniziarono gli arabi alla conoscenza della filosofia greca. Apparvero così anche i commenti arabi alle opere di Aristotele insieme a lavori filosofici misti d'influssi aristotelici, neoplatonici ed orientali, persiani e coranici, elaborati con metodo razionale. Questi commenti spesso alteravano il pensiero genuino di Aristotele e lo presentavano come assai lontano e a volte anche in antitesi all'insegnamento

della teologia cristiana. Tra i filosofi arabi ebbero grande importanza ed influenza sulla cultura occidentale Avicenna, Algazel ed Averroè; e tra i giudei emersero Avicebron e Maimonide, il secondo dei quali subì l'influenza di Aristotele ed agì sul pensiero di S. Tommaso d'Aquino.

Tutti questi fattori dovevano modificare profondamente i dati tradizionali del problema del rapporto tra ragione umana e fede religiosa. Ma, oltre questi fattori generali che trasformarono l'ambiente culturale onde si nutrì la mente di S. Tommaso, bisogna tener conto anche dei maestri remoti e prossimi che influirono col loro pensiero sull'atteggiamento spirituale dell'Aquinate. Tali sono Pietro Lombardo, Guglielmo d'Alvernia ed Alberto Magno.

Pietro Lombardo, vescovo di Parigi verso il 1159, chiamato *Maestro delle sentenze*, è il rappresentante della tendenza che s'era diffusa nella seconda metà del secolo XII di non considerare più la dialettica come una delle sette arti liberali che dovesse servire d'introduzione alla teologia, ma come una disciplina che stesse alla pari della teologia. Pietro Lombardo compilò 4 libri di sentenze, che ebbero molti commentatori, non escluso S. Tommaso d'Aquino. Sono raccolte di sentenze dei Padri della Chiesa, non elaborate in un corpo dottrinale, però presentate con larghezza di vedute razionali e con un metodo che utilizzava gli scritti logici aristotelici, allora conosciuti dopo quelli di Boezio, e cercava di avvicinare Aristotele alla teologia cristiana. Fu accusato insieme ad Abelardo di eccessiva presunzione intellettuale.

Influenza molto più efficace ebbe sulla formazione mentale di Tommaso, Guglielmo d'Alvernia (m. 1249), che fu vescovo e maestro di teologia a Parigi nel 1228. Nutrito di studi agostiniani fu mente aperta alle nuove correnti della filosofia aristotelica ed araba. Sentì l'importanza della metafisica, della fisica e della teologia aristoteliche e più che seguire la tendenza di coloro che si preoccupavano di preservare immune l'università dall'influenza delle dottrine aristoteliche, vietandone l'insegnamento, Guglielmo fu precursore della grande opera che sarà inaugurata più tardi da Alberto Magno e compiuta da Tommaso d'Aquino: l'adattamento di Aristotele alla teologia cristiana. Per far ciò bisognava in più d'un punto modificare ed ampliare la filosofia aristotelica; e Guglielmo d'Alvernia introdusse le prime sostanziali modificazioni, che furono accolte poi nella *Summa theologica* di S. Tommaso. La prima riguardava la possibilità di conciliare il primo motore immobile di Aristotele col monoteismo creazionista della teologia cristiana. Aristotele non aveva posto il problema dell'essere in tutta la sua portata metafisica: mancava la critica dell'idea dell'esistenza e l'esistente non aveva un perché. Aristotele aveva distinto i principii sostanziali dell'essere (forma e materia), la sostanza (l'essere a titolo principale) e i modi dell'essere; ma i modi dell'essere non avevano spiegazione. Non c'è un essere unico necessario, sorgente delle forme dell'essere: gli esistenti non possono riportarsi ad un principio unico. Con degli esistenti senza spiegazione non si poteva giustificare il monoteismo cristiano. Sorge così il biso-

gno di una distinzione metafisica tra essenza ed esistenza, diversa dalla distinzione logica di Aristotele tra l'essere ed i suoi modi: tale distinzione, già nota ad Avicenna, è stata precisata da Guglielmo d'Alvernia. Essa permette di spiegare la dipendenza di tutti gli enti da Dio. Dio è l'ente la cui essenza è di essere, ossia essenza ed esistenza sono in lui la stessa cosa; ma in tutte le altre forme concrete dell'essere (gli esistenti) l'essenza « quod quid est » non è identica al « *quo quid est* », e perciò esse non possono esistere da sè, appunto perché la loro essenza non è la ragione della loro esistenza. S. Tommaso, appoggiandosi su questa distinzione, ne ricava, come si vedrà, un capitale argomento per salvare insieme l'immaterialità e l'oggettività della conoscenza.

Sopra un altro punto Guglielmo precorre la posizione che prenderà Tommaso poi da un punto di vista più ampio e più rigorosamente filosofico: l'eternità del mondo ammessa da Aristotele e sostenuta dagli averroisti. Guglielmo confuta l'argomento dei peripatetici contro il cominciamento del mondo a un dato momento, perché ciò si opporrebbe all'immutabilità del primo principio, osservando che in questo modo si dovrebbero negare la molteplicità e il cangiamento, oppure, per spiegarli, si dovrebbe ammettere una materia indipendente ed eterna. Il potere creativo di Dio salva l'unità del principio supremo e spiega il molteplice ed il cangiamento, senza pregiudizio della semplicità ed immutabilità di detto principio.

Affronta anche il problema della conoscenza, che aveva già dato luogo a dispute e interpretazioni

diverse nella filosofia araba e negli ambienti peripatetici cristiani. Guglielmo non accetta, come Avicenna ed altri, l'ipotesi dell'unico intelletto agente separato, che fa passare il nostro intelletto dalla potenza all'atto; ma rimane inferiore al peripatetismo contemporaneo che riponeva nell'anima l'intelletto agente, come con gran vigore farà Tommaso, e non riesce col solo intelletto materiale, sprovvisto della funzione dell'astrazione, a spiegare la conoscenza delle forme intelligibili delle cose.

Influenza più grande e decisiva ebbe su S. Tommaso d'Aquino Alberto Magno (1206?-1280), che gli fu maestro e compagno di lavoro. Senza l'opera di Alberto, l'attività di S. Tommaso avrebbe avuto altro indirizzo ed altro svolgimento. La conoscenza di Aristotele era ormai diffusa e S. Tommaso l'avrebbe avuta indipendentemente da Alberto; ma fu questi che concepì l'audace ed arduo compito di cristianizzare Aristotele, ossia di farlo penetrare nel mondo della cultura cristiana accanto a Platone e S. Agostino. E per far questo Alberto dovette ben presto superare il tradizionale concetto della filosofia come disciplina coincidente con la dialettica, con l'arte di disputare, per cui Aristotele era venuto in onore nelle scuole, e sollevarsi all'idea d'una filosofia come coincidente con lo stesso ordine razionale, cioè con lo sviluppo autonomo della ragione, disciplina distinta benché non separata dalla teologia. Con Alberto l'antitesi tradizionale delle due culture, profana e religiosa, dei due atteggiamenti spirituali, conoscenza razionale e fede, esce dalla polarizzazione alterna e tende a comporsi in un disegno armonico, dove nessuna delle due sa-

rebbe stata sacrificata all'altra. Il merito di Alberto è quello di aver visto l'ampiezza del problema dei rapporti tra ragione e fede; onde, prima di lavorare ad una sintesi che le armonizzasse in un tutto organico, in una *summa* dottrinale, egli si adoperò a restituire all'Occidente il valore autentico della cultura profana, sopraffatta dalla lunga ignoranza dei testi di Aristotele e del metodo della cultura scientifica. I due interessi mentali predominanti di Alberto sono la conoscenza più estesa e più esatta che fosse possibile del pensiero di Aristotele, e la ricostituzione della concezione scientifica della natura qual'era stata perseguita dalle scuole naturalistiche presocratiche, da Aristotele e dai suoi seguaci, dalle scuole arabe e dalla superstite scienza sperimentale del Medioevo, che trovò in Roger Bacone il suo banditore. Così egli combatte i teologi puri del suo ordine domenicano che si oppongono alla rinascita della filosofia autonoma, e, ciò facendo, essi sono dei bruti che « bestemmiano ciò che ignorano »; e d'altra parte si motteggia di quei platonici i quali nello studio della natura ricorrono a nozioni universali, trascurando i metodi propri delle scienze naturali che hanno per oggetto il movimento ed il sensibile, giacché « la natura tutta intera consiste nel movimento e nel sensibile ». Il suo interesse scientifico è così vivo che si estende a tutte le branche dello scibile coltivato; onde il Duhem ed altri storici delle scienze hanno messo in luce i meriti di Alberto nelle scienze naturali ed il contributo da lui portato alla chimica, alla morfologia e fisiologia vegetale ed animale, alla botanica, alla geografia fisica ed all'astronomia.

Come per Aristotele così per la cultura scientifica egli è un espositore, un raccoglitore con tendenze enciclopediche, non un esploratore geniale o un creatore di nuovi metodi e di nuove vedute. Né il suo pensiero avrebbe potuto prendere altra direzione in un'epoca in cui l'osservazione e l'esperimento nella scienza naturale erano così abbandonati, che chi li propugnava sembrava dovesse farli risorgere dalle ceneri; e d'altra parte in filosofia l'ostilità contro Aristotele era alimentata dall'ignoranza del suo pensiero e dei metodi razionali della riflessione sulla realtà.

Il naturalismo di Alberto nella sua concezione scientifica e speculativa costituisce una delle caratteristiche originali della sua mentalità di fronte a quella del suo discepolo S. Tommaso, il quale orientò il suo pensiero più verso le discipline morali che verso la ricerca paziente e spregiudicata delle leggi che governano i fenomeni naturali. Ed il naturalismo di Alberto fu schietta e genuina disposizione mentale rivolta ad esplorare le basi della conoscenza del reale, che sarebbe vuota se trascurasse l'esistente concreto, il sostrato materiale delle superiori manifestazioni della vita spirituale. Il naturalismo quindi è orientato per sé verso lo spiritualismo autentico, che ha nella ragione lo strumento adeguato della conoscenza. La fama di Alberto fu grande tra i suoi contemporanei per la sua vasta e veramente singolare erudizione in ogni campo dello scibile; ma niente in lui di quel rumore mondano che si faceva intorno ai maghi e agli alchimisti. Contemporaneo per l'età di Roger Bacone, non ne condivise i sogni alchimistici e magici e non credé alla pietra filoso-

fale; per il pensiero egli è contemporaneo di Leonardo da Vinci, di Francesco Bacone e di Galileo Galilei.

In filosofia oltre ad essere un espositore diligente egli ha anche vedute sue personali, che, benché non si concludano in un organismo sistematico, come farà S. Tommaso, lasciano intravvedere i pilastri della costruzione ch'egli vagheggiava e che diventarono poi i sostegni ideali della *Summa theologica* dell'Aquinate. La sua è una filosofia dell'essere, e la sintesi ricostruttrice del reale procede per gradi: agli estremi si trova da una parte l'essere indeterminato, virtualmente capace di tutte le determinazioni, che è la creatura, e dall'altra l'essere indeterminato, ch'è determinato dalla sua stessa perfezione, Dio. Cio ch'è primo nell'ordine della conoscenza è ultimo nell'ordine dell'essere. Entra così nell'insegnamento un nuovo atteggiamento mentale: non si tratta più di trovare la ragione filosofica dei dogmi, che hanno una loro vita nella coscienza e sono di un altro ordine che quello razionale. La ragione muove dal sensibile verso l'intelligibile, dall'effetto alla causa. Dio è conoscibile non in sé ma nei suoi effetti, e da questi si può giungere ad una conoscenza non della natura ma solo della sua esistenza. Dio è creatore, ma la creazione del mondo nel tempo non è più razionale dell'eternità aristotelica del mondo. Il cominciamento del mondo nel tempo è un dogma di fede non una verità razionale.

Su questo punto S. Tommaso seguirà il suo Maestro, come lo seguirà nella struttura della conoscenza intellettiva, nella funzione dell'astrazione, nella immaterialità ed immortalità dell'anima.

V

Rapporto tra filosofia e teologia

S. Tommaso d'Aquino s'è formato alla scuola di Alberto Magno e si è nutrito delle stesse aspirazioni e degli stessi problemi; onde sotto alcuni aspetti parlare dell'uno significa parlare anche dell'altro. L'atteggiamento di questi due pensatori rispetto alla cultura profana e la maniera di risolvere il problema, diventato urgente, del rapporto tra filosofia umana e teologia divina sono fondamentalmente gli stessi: le differenze sono tonalità personali non valutazioni concettuali. L'apprezzamento ch'essi fanno della cultura profana e della filosofia, che n'è l'espressione più alta, pone questi due pensatori a notevole distanza di tutti gli altri, sia di tendenza dialettica che mistica, e li colloca all'avanguardia del pensiero moderno. Non si tratta più di valutare le arti liberali, tra cui emergeva la dialettica, per i servizi che rendevano alla teologia; ma di prendere posizione rispetto ad una concezione totale della realtà, qual'era quella offerta da un pensatore pagano, Aristotele, le cui opere, entrate allora nella cultura occidentale, presentavano un'immagine dell'universo contrastante con la visione cristiana del mondo. Orbene S. Tommaso, seguendo la stessa linea di pensiero del suo maestro Alberto, non prende un atteggiamento ostile di fronte ad Aristotele, né pensa che sia possibile adattarlo alle

scuole cristiane, rivedendolo e correggendolo, come avevano opinato alcuni, ma si dedica, con ardore pari a quello di Alberto, ad un'opera assidua d'interpretazione e di commento di Aristotele, procurandosi, quando ciò era possibile, le traduzioni dirette dal testo greco, per conoscere il pensiero genuino dello Stagirita. Se Alberto si preoccupava di volgarizzare il pensiero di Aristotele, ricostituendo perfino il testo dove mancava, S. Tommaso cercava di spiegarlo e di commentarlo. Ma entrambi non solo non temevano di commettere alcuna irriverenza verso la fede cristiana, esponendo il pensiero filosofico d'un autore pagano, ma ritenevano con ciò di rendere omaggio alla teologia meglio degli sterili servizi che le aveva reso la vuota dialettica che, priva d'un contenuto proprio, girava attorno all'insegnamento rivelato o per dimostrarne la comprensibilità razionale, oppure per mettere in evidenza l'inferiorità e l'incongruenza della dialettica umana rispetto alla rivelazione divina. S. Tommaso ed Alberto erano anch'essi dei teologi e non pensavano punto a scalzare il primato della teologia, ch'era un canone per lo spirito dell'epoca e per gli ordinamenti dell'Università di Parigi. Ma questo primato nel loro pensiero ha un significato diverso da quello tradizionale, perché è un primato spirituale, religioso, non conoscitivo. Ecco l'ardita novità di questi due remoti pionieri della civiltà moderna: se questa è civiltà della ragione, bisogna riconoscere che l'esercizio autonomo della ragione nel mondo occidentale, reso possibile dalla filosofia di Aristotele, ha avuto bisogno del battesimo che gli è stato conferito dal magistero albertino-tomista. Si

è detto che Tommaso ha battezzato Aristotele; ma bisogna rettificare l'affermazione: non ha battezzato Aristotele, che non ne aveva bisogno, ma la ragione, ch'era stata svalutata troppo di fronte alla rivelazione, fino a richiedere una particolare illuminazione divina per il suo normale esercizio. S. Tommaso dichiara che la ragione è essa stessa il lume naturale che viene da Dio, e non ha bisogno di un continuo intervento divino nelle sue operazioni, perché tutta la natura è stata fornita dalla bontà divina di poteri autonomi per raggiungere il suo fine. La ragione è opera di Dio, come lo è la rivelazione: ma esse non vanno confuse, bensì distinte nel loro dominio. E la distinzione mena ad una relativa autonomia, ch'è merito di Alberto e di S. Tommaso se è stata con arditezza singolare messa in luce e difesa. Tale autonomia è una grande conquista, che permette ancora oggi di evitare confusioni ed antagonismi in materia dei rapporti tra filosofia e religione. Anche se tutto il sistema filosofico tomista dovesse considerarsi come superato dal pensiero moderno, l'aver concepito una sfera autonoma della ragione rispetto alla rivelazione divina pone S. Tommaso tra i grandi pensatori e fa di lui, come dice Gilson, il primo dei filosofi moderni. [1]

Cerchiamo di precisare questo punto di capitale importanza.

S. Tommaso, dopo Alberto, restituisce alla ragione la sua autonomia e riconduce la filosofia all'interno del suo campo e dei suoi diritti. Che cosa è dunque la filosofia per S. Tommaso? È l'eserci-

[1] E. Gilson - *Le Thomisme*. Vrin, Paris, 1923 p. 36.

zio normale della ragione rivolta a conoscere l'essenza delle cose create, muovendo da principii noti per sé e traendo con la dimostrazione razionale tutte le conseguenze possibili. E che cos'è la teologia? La teologia è duplice: c'è la teologia sacra e la teologia naturale. La seconda è una parte della filosofia e spinge l'esercizio normale della ragione fin dov'è possibile ottenere conoscenze razionali intorno a Dio ed alle sue operazioni e proprietà: la prima non si appoggia sulla conoscenza, ma sulla fede e non muove da principii per sé noti, ma o da un lume infuso o da una rivelazione orale; e mira infine a suscitare stati affettivi di assenso volitivo anziché a produrre conoscenze probative e convinzioni razionali.

Filosofia e teologia sacra, che prima erano indistinte, prendono ora coscienza dei loro rispettivi dominii e s'avviano verso una collaborazione fondata sull'autonomia reciproca. La teologia perde qualcosa del suo prestigio, perché vede il suo dominio circoscritto ai dogmi della rivelazione cristiana in quanto oltrepassano l'ambito proprio della conoscenza razionale, ma si libera dal pericolo di associarsi ad un'apologetica ridicola, perché non pretende più di dare dimostrazioni razionali dei misteri della fede suscitando la derisione degli increduli. La filosofia poi inaugura la sua era di liberazione da ogni autorità esteriore, da ogni dato impostole da fuori, da ogni interesse estraneo alla verità: le sue conclusioni saranno sottoposte unicamente al giudizio autonomo della ragione. E la distinzione tra filosofia e teologia non riguarda soltanto l'oggetto delle rispettive discipline — natura

e soprannatura — ma consiste principalmente nella diversa considerazione formale del loro oggetto. L'oggetto può qualche volta coincidere, in quanto teologia e filosofia possono occuparsi dello stesso oggetto particolare; ma i termini dei rispettivi procedimenti non coincidono mai. La filosofia si appunta nella verità e cerca la dimostrazione razionale; la teologia si appoggia sulla credenza e mira all'assenso volontario. Così non solo risultano distinte le due discipline, ma altresì inconfondibili: il credere non è il sapere ed il sapere è radicalmente diverso dal credere. Non è possibile di credere e sapere la stessa cosa nello stesso tempo e sotto lo stesso rapporto.[1]

C'è allora opposizione tra credere e sapere? Dobbiamo concludere alla loro mutua esclusione? I contemporanei di S. Tommaso videro questo pericolo; onde la maggioranza cercò di mantenere il primato della teologia a qualunque costo, subordinando alla fede il sapere razionale, il quale così non aveva alcuna vera autonomia. Altri, come Averroé e gli averroisti, mantennero il prestigio della verità filosofica e ritennero che la teologia fosse una forma inferiore di conoscenza (precorrendo così la posizione religiosa di Spinoza e di Hegel). Ora S. Tommaso non cercò di attenuare l'opposizione per cercare una conciliazione dialettica in una sintesi dei due atteggiamenti opposti. L'opposizione resta, perché è alla radice della loro distinzione; e S. Tommaso non si preoccupò di eliminare la diversità degli atteggiamenti spirituali livellando

1) *Quaest. de Veritate*, XIV, 9 ad Resp.

in una sterile uniformità le manifestazioni della vita spirituale. Egli ebbe una concezione dinamica della vita spirituale e non vide perciò né opposizioni né conciliazioni statiche tra gli atteggiamenti spirituali. Il credere ed il sapere sono diversi ed inconfondibili, ma possono coesistere appunto per la loro diversità, perché l'uno non elimina il rapporto formale dell'altro, ma vi aggiunge liberamente qualcosa di nuovo. Quindi non bisogna cercare in S. Tommaso uno sforzo di conciliazione statica tra la ragione e la fede, ch'è contrario allo spirito ed ai testi, dove è esposto il suo pensiero al riguardo. Le attività spirituali sono quello che sono per la natura delle loro funzioni volute da Dio creatore, che ha associato l'uomo all'opera sua, perché collaborasse liberamente alla creazione divina. La ragione quindi, creatura di Dio, deve dare liberamente tutto quello che può alla conoscenza del creato, e nessun limite le dev'essere imposto tranne quello derivante dalla sua intrinseca natura. Nulla può ostacolare il libero cammino della ragione, di cui Aristotele ha fornito una prova luminosa.

Ma la ragione non è tutto lo spirito umano. Dio ha dato la ragione all'uomo, ma gli ha dato altresì la sua parola e la sua grazia illuminatrice, facendolo capace di vita soprannaturale, elevandolo cioè ad un ordine, ch'è diverso e superiore a quello della ragione. La rivelazione non umilia la ragione, non la impoverisce, non le tarpa le ali, non la mutila nel suo libero esercizio: essa la sorpassa, la solleva e l'associa ad un uso diverso da quello normale. L'opposizione che spezza l'unità della vita spirituale è quella contradditoria — sapere e credere la stessa

cosa nello stesso tempo e sotto lo stesso rispetto —, non quella ch'è l'indice di funzioni eterogenee: questa è la condizione di ogni progresso spirituale, ch'è sempre unificazione d'una molteplicità di esigenze. La conciliazione delle forme della vita spirituale non avviene secondo questa o quella forma che staticamente rappresenterebbe il coronamento, la forma finale e la ragion d'essere delle altre; ma nel soggetto spirituale medesimo che, di volta in volta, si raccoglie e si esprime liberamente in una determinata forma, non annullando le altre, ma facendole vivere nell'interno della propria esigenza come alimento di questa. Nessuna forma è tale da chiudere il circuito della vita spirituale; quindi la ragione non può eliminare la fede, perché non può ridurre tutta la ricchezza della vita dello spirito a conoscenza razionale e necessità logica. E quando lo spirito umano dalla ragione si eleva alla fede, questa non annulla la ragione, ma la convoglia nell'esplicazione delle superiori esigenze della vita religiosa e la chiama ad apprestare, fin dove può, gli schemi del discorso logico agli articoli di fede. Quindi autonomia della filosofia da una parte e autonomia della teologia dall'altra; ma insieme una loro libera e mutua compenetrazione nei limiti delle rispettive esigenze.

Questa tesi non è rigorosamente esposta da S. Tommaso in tutte le sue conseguenze, ma è implicita nelle sue opere e niente si trova che vi si opponga, anzi si trovano diverse questioni, nella soluzione delle quali balza evidente l'indipendenza della filosofia di fronte ad articoli della fede, che sembrano contrastare con i risultati della ricerca

razionale. Valga per tutte la questione del cominciamento del mondo nel tempo o della sua eternità: sono precisamente i due articoli della questione XLVI. Tommaso si trova di fronte ad una pretesa filosofica genuina e ad una pseudo pretesa filosofica: la tesi di Aristotele e di Averroé sull'eternità del mondo da una parte e la tesi di origine teologica sulla razionalità della creazione del mondo nel tempo. La prima tesi non ha ragioni rigorosamente probative in suo favore e lo stesso Aristotele se ne accorse; e nemmeno la tesi della creazione del mondo nel tempo può essere provata con valide ragioni. Dunque il problema rimane aperto per la speculazione filosofica, benché sia chiuso per la teologia, che ammette la creazione del mondo nel tempo. V'è forse opposizione contraddittoria tra filosofia che pone in dubbio una verità e teologia che l'ammette per fede? No, perché, pur essendo identico l'oggetto, cambia la considerazione formale di esso: la filosofia investiga le ragioni delle cose, che possono essere probative o probabili; la teologia oltrepassa la ragione in un'adesione dello spirito ad un'illuminazione o rivelazione divina. Per necessità del linguaggio si adopera la parola verità in entrambi gli usi, verità razionale e verità di fede, e allora nasce il problema del loro accordo. Ma questo problema non esiste, quando si riserva la parola verità all'uso speculativo della ragione, e non si fa del termine della fede una verità razionale, ma una realtà rivelata in maniera superrazionale. Certamente la fede s'incontra con la ragione, ma non cerca la giustificazione razionale, altrimenti si annullerebbe come fede, bensì soltanto una rappresentazione simbolica ed analo-

gica fatta da un punto di vista umano sul piano della razionalità di ciò che oltrepassa la ragione. Similmente per il mistero della Trinità, dove la ragione non trova prove necessarie per porne la realtà; ma, posta questa per rivelazione, trova ragioni di convenienza e di verosimiglianza. Non così per la questione dell'esistenza di Dio, ch'è contemporaneamente verità filosofica dimostrata e articolo di fede. Sembra per questa tesi, che una verità possa essere creduta e saputa insieme. Ma una differenza c'è sempre, e noi dobbiamo ricavarla dai testi, anche se questi apparentemente mostrano il contrario. In primo luogo la certezza che viene dalla fede è inconfondibile con la certezza che viene dalla conoscenza razionale. Se Dio ha voluto rivelarci la sua esistenza, ciò significa che per sua bontà ha voluto donarci una certezza irremovibile e incontestabile sul suo essere, superiore e diversa da quella che deriva da un procedimento di prova razionale. Non si tratta, ripetiamo, di due conoscenze e di due verità riferentisi allo stesso oggetto, perché la rivelazione non fornisce una conoscenza razionale, che non può essere se non il termine d'un procedimento dialettico. La rivelazione ci mette in contatto con l'essere di Dio in un modo soprannaturale e soprarrazionale: come conoscenza è incommensurabile alla conoscenza logica e discorsiva, perché è illuminazione interna, che non fornisce una nozione o un concetto, ma dilata il nostro essere oltre i suoi confini naturali fino a dargli la presenza in lui dell'Essere Unico, sorgente di ogni realtà e di ogni esistenza. Questa presenza di Dio alla coscienza umana è ineffabile, ossia non è raggiunta coi simboli logici, ma

Es gibt allerdings Unaussprechliches; Dies zeigt sich, es ist das Mystische

è *rivelata*, cioè comunicata e partecipata direttamente, come la vita che si manifesta in uno slancio creativo, mentre la conoscenza imperfettamente e faticosamente cerca di ricostruire l'atto creativo unitario.

In secondo luogo bisogna intendere bene il valore logico delle prove razionali dell'esistenza di Dio addotte da S. Tommaso e inquadrarle nell'ambiente culturale che le ha viste sorgere. S. Tommaso doveva evitare due tesi contrarie, che gli sembravano inaccettabili, circa l'esistenza di Dio: quella degli agostiniani e dei mistici, che ritenevano che l'esistenza di Dio fosse una verità per sé nota, e quella del radicalismo teologico che non solo distingueva, ma separava fede e ragione, teologia e filosofia, e riteneva l'esistenza di Dio soprarrazionale e perciò indimostrabile. S. Tommaso respinge l'evidenza immediata di Dio e respinge altresì l'indimostrabilità della sua esistenza. Conosceva certamente il pensiero di Alberto in proposito, che oscillava tra l'impossibilità di ottenere in qualsiasi modo una conoscenza naturale sia dell'essenza che dell'esistenza di Dio (come risulta dalla *Teologia mistica* di lui) e la possibilità di risalire attraverso il principio della causalità all'esistenza d'una causa prima del tutto, non potendo ammettere il regresso all'infinito nella ricerca causale, benché la causa prima non possa essere proporzionata all'effetto (com'è manifesto nel commento alle *Sentenze*). Ma se evitò l'oscillazione del suo maestro circa la possibilità di ottenere una conoscenza razionale dell'esistenza di Dio, non evitò la perplessità circa il valore probativo di tale conoscenza. È vero che S. Tommaso distingue due

ordini di ragioni. Il primo è quello che consiste nel fornire una prova che dimostra sufficientemente una verità fondamentale: così nelle scienze naturali si può addurre una ragione sufficiente per provare che il cielo è animato da un movimento uniforme. Il secondo consiste nell'addurre ragioni che non sono dimostrazioni sufficienti di certe verità fondamentali, ma soltanto ragioni che mostrano l'accordo dei fatti con una verità già data. Tal'è il genere di verità che possiede la teoria delle eccentriche e degli epicicli in astronomia. Ammesse queste ragioni, si possono giustificare le apparenze sensibili che presentano i movimenti celesti; però non si possono ritenere tali ragioni come prove sufficienti, perché nulla vieta di pensare che i suddetti fenomeni potrebbero essere spiegati mediante altre ragioni. L'esistenza di Dio o la sua unità può essere provata nel primo modo; ma le ragioni che si adducono a favore della manifestazione della Trinità appartengono al secondo ordine; perché, posta la Trinità, queste ragioni si accordano con essa, ma non in guisa da ritenere sufficientemente provata la Trinità delle persone mediante le medesime ragioni (*Summa theol.* I, 32,1, al 2um). Ma siccome tra l'anima umana e Dio S. Tommaso aveva interposto il mondo sensibile, dal quale soltanto si può argomentare per arrivare a Dio, la dimostrazione consiste sempre in un passaggio al limite, e non può perciò acquistare la forza della necessità razionale, ch'è immanente all'esperienza, e non può perdere il carattere di una ipotesi che spiega verosimilmente i fatti, che sono il punto di partenza della prova. Ai tempi di S. Tommaso non si era prodotta ancora la co-

scienza critica della prova, nonostante che si sentisse il bisogno di distinguere tra diversi tipi di prova. I due tipi di prova che distingue S. Tommaso non solo nel luogo testé citato, ma anche nel commento al *De coelo* ed ai *Fisici* di Aristotele, risentono d'una concezione antiquata della scienza, che può considerarsi come tramontata. La prova che S. Tommaso chiama apodittica è la trasposizione nella scienza della deduzione sillogistica aristotelica, che consiste nello spiegare una cosa riportandola all'assoluto d'un'essenza o d'un principio per sé noto, che valga come concetto universale e necessario, e di lì svolgere l'astratta deduzione sillogistica che rivelava l'efficacia finalistica delle cause. Così S. Tommaso si rappresenta la scienza medievale come un'ontologia astratta, nella quale lo scienziato si applica a contemplare la causa dei fenomeni, p. e. la causa che produce l'uniformità del movimento celeste, onde l'effetto è riportato alla sua causa sillogisticamente, per ragioni apodittiche, senza sentire il bisogno di ricorrere alla verificazione sperimentale, ch'era abbandonata all'astronomia come fonte di cognizioni non sufficientemente probative. Nella scienza moderna la prova della verità d'una proposizione ha cambiato significato. Dimostrare vera una proposizione o una legge, solo in alcune branche della scienza, nelle matematiche, significa ricollegarle a una proposizione o ad una legge più generale, della cui evidenza non si possa dubitare e della quale possa apparire come un caso particolare. Ma nella generalità degli altri casi significa spingere la proposizione alle sue ultime conseguenze, porla a fronte con qualunque fatto

conosciuto o conoscibile eventualmente incompatibile con essa, accertarsi se essa sia atta a render conto di tutte le particolarità che si riscontrano nei fatti, nei quali si manifesta la sua azione, o se lasci qualche residuo inesplicato.

La verità per la scienza moderna si risolve in un continuo processo di *verificazione*; onde quello che a S. Tommaso sembrava un segno d'inferiorità conoscitiva, che poteva produrre soltanto verosimiglianze di fatto (nel linguaggio scientifico moderno si direbbe una corrispondenza biunivoca tra le previsioni teoriche e l'accadere reale dei fenomeni), è la caratteristica di tutto il sapere scientifico, che non scopre immutabili essenze, ma mette in opera un pensiero sempre più penetrante, per esaminarne e controllarne la verità e l'efficacia in un'esperienza sempre più vasta e precisa.

Del resto S. Tommaso, ch'è stato il primo filosofo del Medioevo che abbia esercitato la ragione filosofica con uno scrupolo rigoroso, in altri luoghi delle sue opere ha indebolito lui stesso il nerbo delle prove razionali dell'esistenza di Dio, che consiste nel ritenere assurdo il regresso all'infinito e nel postulare perciò un primo anello incondizionato della condizionalità causale. Perché la serie causale infinita sarebbe assurda? Perché, si potrebbe rispondere, essa implica un infinito attuale. Ma sia nell'opuscolo « *De aeternitate mundi contra murmurantes* » sia nel commento ai *Fisici* di Aristotele, Tommaso osserva che manca la dimostrazione che un numero infinito attuale sia impossibile; quantunque la tenti in maniera non rigorosamente probativa nella *Summa theologica* (I, VII, 3, 4).

Queste riserve non diminuiscono l'importanza ed il significato logico e storico che hanno avuto le prove dell'esistenza di Dio addotte da S. Tommaso. Esse mentre restituiscono alla ragione la sua autonomia, la riconducono altresì entro i suoi limiti, ch'essa non può varcare senza idolatrare se stessa e senza confondere l'intelligibile col reale. La ragione si estende quanto si estende l'essere e quanto si estende l'intelligibile; ma mentre è sovrana nel mondo dell'intelligibile, perché questo mondo è una sua creazione, essendo costituito di entità mentali, nella sua applicazione all'essere concreto essa è soggetta alla verificazione, perché non è lei che decide del reale, ma è il reale che decide dell'applicabilità degli schemi logici alle sue manifestazioni. Per quanto riguarda poi la sorgente stessa dell'essere concreto nelle sue manifestazioni, la ragione, per quanto affini i suoi poteri e moltiplichi le sue risorse, si trova condotta al limite di se stessa, perché nelle sue categorie e nei suoi principii, fatti per il relativo ed il finito, non entra l'Assoluto e l'Infinito. [1] Iddio è l'Essere, ch'è al di là dei nostri concetti e delle nostre categorie logiche: come possiamo pretendere di dare una dimostrazione sufficiente della sua esistenza? S. Tommaso ha ritenuto che fosse possibile; e con lui molti altri. Ma non facciamo torto a S. Tommaso di aver allargato le possibilità della ragione in un secolo in cui una grande battaglia era ingaggiata per sostenere precisamente i diritti della ragione in

[1] « Deo non conjungimur nisi quasi ignoto ». *In Boet. De Trinitate*, q. I, art. 2.

tutta l'esperienza umana. S. Tommaso è sceso in lizza armato di tutte le conquiste che la ragione aveva fatte con la filosofia aristotelica, ed ha battuto in breccia sia gli avversari della ragione che gli avversarii del dogma. Bisogna giudicare e valutare la speculazione tomista nel quadro del tempo in cui è sorta e in funzione dei problemi che chiedevano una soluzione, non in funzione delle nostre esigenze e del nostro sapere. Noi oggi abbiamo un altro concetto della dimostrazione: noi sappiamo che dimostrare significa costruire una conseguenza con un principio, il quale è concepito dalla nostra ragione o come una libera definizione d'un'entità mentale, o come un modello logico da applicare ai fatti per la loro coordinazione nelle leggi. Nel primo caso il principio è sufficiente a sopportare il peso delle conseguenze, che da esso derivano sillogisticamente, e perciò le conclusioni ricavate dal medesimo possono dirsi rigorosamente dimostrate. Nel secondo caso il principio non è sufficiente a sostenere logicamente le conseguenze che se ne traggono, perché esso è stato pensato come un'ipotesi esplicativa non di entità mentali, ma di fenomeni concreti, e quindi la sua validità deve risultare dall'esperienza, la quale, in caso positivo, sembra rispondere con un *sì*, ma realmente risponde con un *no*, ossia non ci presenta il contrario, non smentisce le nostre previsioni; perciò noi ci dobbiamo guardare dal convertire il no in sì, perché, come ben vide S. Tommaso, non possiamo escludere che i medesimi fatti possano essere spiegati egualmente con altre ipotesi.

Sicché le prove tomiste dell'esistenza di Dio pren-

dono il loro valore ed il loro significato dall'ambiente culturale in cui sorsero. Separate dalla fisica, dalla metafisica e dalla logica aristoteliche, esse perdono la loro importanza e sembrano vie che il pensiero ha abbandonate nel suo svolgimento storico. Ma questo non vuol dire che quelle prove siano definitivamente tramontate. Quello ch'è stato vitale un tempo non tramonta mai nella storia della cultura, ma rivive come alimento e lievito della vita del pensiero. Noi oggi non pensiamo più negli schemi della fisica e della metafisica aristoteliche, ed abbiamo un concetto diverso della logica del sapere scientifico; ma non per questo possiamo considerare come superati i problemi che trovavano la loro soluzione nelle mediazioni concettuali offerte dalla filosofia aristotelica. La teologia naturale di S. Tommaso continua a far parte della nostra filosofia, perché ha continuato a stimolare e nutrire il pensiero dei filosofi che da S. Tommaso ad oggi hanno meditato sul problema dell'essere. Le prove razionali dell'esistenza di Dio fornite da S. Tommaso hanno dunque una loro storia, che rappresenta la loro evoluzione: cambiano gli strumenti logici, ossia le mediazioni concettuali; dal mondo fisico si passa al mondo spirituale, prima psicologico, poi morale, per tornare poi ad una considerazione metafisica, ontologica con Rosmini, e gnoseologica con la filosofia esistenzialistica di Jaspers. Tutta la filosofia è pervasa del problema di Dio: ed il miglior elogio che possiamo fare di S. Tommaso è quello di aver dato al pensiero occidentale nel secolo XIII una *Somma teologica* che si apre col problema di Dio. Ma la filosofia non esaurisce il problema di

Dio, che non è problema di pensiero astratto soltanto, bensì di vita, di comunione, di amore, di devozione, di slancio di elevazione al Principio ineffabile di tutto l'essere. Il Dio dei filosofi non è il Dio della religione, della fede, della teologia. Il « *credo in unum Deum* » profferito da S. Tommaso rappresenta l'insopprimibile esigenza religiosa dello spirito umano, che con libero slancio non si chiude nei pallidi schemi forniti dalla speculazione filosofica, ma balza al di là di ogni coordinazione logica delle idee, che la mente umana può avere intorno a Dio, e cerca l'adesione unitiva al Dio vivente nella rivelazione che fa di sé nella storia, nella preghiera, nell'adorazione e nella liberazione dell'anima da tutto ciò che viene dalla natura e che costituisce la sua natura finita, precaria e dolorante.

VI

L'intuizione filosofica fondamentale di S. Tommaso

Il pensiero filosofico di S. Tommaso è sviluppato entro la cornice della teologia, che lo contiene come un momento autonomo dello sviluppo della vita spirituale. Eccetto i commenti ad Aristotele ed alcuni opuscoli particolari, le due Somme, la teologica e quella contro i Gentili, contengono questioni teologiche e problemi filosofici in un unico corpo dottrinale, nel quale il punto di vista filosofico è di-

scernibile da quello teologico non per l'ordine della trattazione, ma per il metodo di ricerca e di discussione. Il piano della Somma teologica — dalla quale sono ricavati gli articoli tradotti in questo volume — sviluppa un disegno teologico non filosofico (Iddio come primo principio dell'essere, l'emanazione da lui delle creature, loro costituzione e loro ritorno a Dio); ma entro questo disegno sorgono questioni schiettamente filosofiche, che vengono discusse con metodo rigorosamente razionale, senza mai confondere l'esigenza del giudizio autonomo della ragione con i procedimenti propri della teologia. Ora sorge la domanda: se il pensiero filosofico di S. Tommaso è contenuto in quello teologico e solo occasionalmente sviluppato come pensiero autonomo, non è esso necessariamente frammentario e privo di sistemazione organica? E certamente non ci troviamo in presenza d'un sistema compatto, elaborato in tutte le sue parti, che rassomigli ai trattati o principii di filosofia, quali si trovano nei filosofi moderni. Ma la mancanza della forma sistematica non è segno di assenza d'un robusto pensiero speculativo. La filosofia non è il sistema, ma l'anima e l'orientamento d'un possibile sistema. Il sistema, anche quello che sembra più elaborato, non è mai compiuto, ma è principio di sistemazione organica del reale, ch'è durata ed evoluzione continua. Bergson ha osservato giustamente che quello che costituisce l'importanza e l'originalità d'una filosofia è l'intuizione originaria e fondamentale del filosofo, che si è espressa nella molteplicità dei problemi alla cui soluzione sono dedicati i trattati. Se è così, la pregiudiziale asistematica del pensiero filosofico di

S. Tommaso non ha importanza: quello che vale è mettere in luce i principii che reggono lo sviluppo del suo pensiero, scoprire l'intuizione primigenia della sua attività speculativa.

Ad alcuni è parso che spingendo l'indagine nell'intimo fondo della filosofia di S. Tommaso non si trovi un'intuizione originale e personale, ma una molteplicità di direttrici ideali provenienti da molte parti, da Platone ed Aristotele, da Agostino e Boezio, da Guglielmo d'Alvernia ed Alberto Magno, da Avicenna e Maimonide. Il Duhem, ch'è stato uno dei più grandi studiosi del pensiero medievale, ha denunziato il carattere ecclettico della filosofia tomista, definendola un mosaico di opinioni. Il giudizio è severo ed ingiusto, perché colpisce il lato esterno della filosofia di S. Tommaso, non l'intima sua radice. Esteriormente nella filosofia di San Tommaso, come in quella di Aristotile, sboccano tutte le varie correnti che hanno esercitato qualche influenza sul pensiero umano. La speculazione tomista sorge al punto di convergenza e d'incrocio delle principali direzioni filosofiche, ed esplode non come una risultante, ma come una sintesi creatrice, che dalle diverse correnti di pensiero trae una direttiva di marcia unica e nuova, in quanto concilia i pensatori nel nucleo comune e fecondo del loro pensiero, ch'è la verità, eliminando le inutili deviazioni, le infeconde supposizioni, le caduche sovrastrutture dialettiche. E qual'è l'intuizione primigenia di S. Tommaso? Di Henri Poincaré, quando entrò nell'Accademia di Francia, il Presidente nel discorso di presentazione rievocò un singolare episodio dell'infanzia dello scienziato: a nove mesi

avrebbe indicato con insistenza un punto, poi un altro nel cielo, prendendo così profeticamente contatto con l'infinito. I biografi di S. Tommaso hanno tramandato un espisodio non meno significativo della fanciullezza di costui: avrebbe meravigliato i suoi maestri con la domanda insistente: che cos'è Dio? Nasceva con questa domanda la filosofia dell'Aquinate, ch'è tutta imperniata sulla fondamentale intuizione dell'Essere Unico, sorgente di tutto il reale.

Bergson ha separato troppo l'intuizione creatrice dalla ragione verificatrice: questi due momenti del pensiero umano non possono scindersi se non artificialmente. L'intuizione non è tutto; essa ha bisogno di essere verificata, fecondata, dialettizzata dal processo raziocinativo del pensiero, altrimenti può risultare sterile e quindi irreale, com'è accaduto per l'intuizione del continuo in matematica, essendosi ritenuto per molto tempo come evidente che ogni funzione continua avesse una derivata, finché non furono costruite funzioni continue senza derivate. L'intuizione dell'essere la si trova in tutti i grandi pensatori dell'antichità, da Parmenide ad Aristotele, da Platone ad Agostino; ma l'intuizione dell'Essere di S. Tommaso è inconfondibile, perché è stata dialettizzata in modo che non sacrifica il divenire dell'esperienza concreta all'Uno immutabile, come per Parmenide, né postula una materia eterna, che comprometta l'unità dell'essere (Platone ed Aristotele), né infine abbassa l'autonomia delle creature (Agostino).

Così si elimina anche la pregiudiziale di coloro che vedono in S. Tommaso un ripetitore di Aristo-

tele senza originalità ed inventività. La frequenza con cui S. Tommaso cita Aristotele e l'ammirazione che sente per questo gigante del pensiero si spiegano per mezzo del grande interesse che suscitarono negli ambienti culturali d'Italia e di Francia le teorie fisiche, metafisiche, logiche e morali di Aristotele, onde questi finì per essere considerato non un filosofo tra gli altri filosofi, ma il filosofo per antonomasia, colui che aveva rivelato all'Occidente di quali prodigi fosse capace la ragione applicata con metodo autonomo alla conoscenza del mondo dell'esperienza. Ma se le coordinate mentali di S. Tommaso lo portano ad assimilarsi molte vedute filosofiche di Aristotele, egli non le riproduce senza riscoprirle. Sertillanges,[1] che ha scritto pagine veramente penetranti intorno alla filosofia di S. Tommaso. osserva che di costui si può dire quello che il Painlevé disse di Henri Poincaré, che cioè comprendeva il pensiero altrui *fino in fondo* e *per una specie di scoperta rinnovata.* Ogni volta che San Tommaso cita Aristotele, compie un atto di libera scelta e d'invenzione: non cerca in lui un'autorità che dia peso al suo pensiero, ma una fonte di convergenza delle sue idee o un punto d'appoggio per spiccare più alti voli. S. Tommaso non ripete mai Aristotele, ma lo ripensa, lo approfondisce, lo integra sollevandolo ad un più alto significato, allargando le sue formule logiche per renderle capaci di esprimere un contenuto nuovo.

La speculazione filosofica di S. Tommaso differi-

1) *Le Christianisme et les philosophies,* Aubier, Paris p. 248.

sce da quella aristotelica nel punto di partenza, nel ritmo del suo svolgimento e nel punto di arrivo. Essa non s'installa nel divenire e nel cangiamento, non costruisce una fisica che termini in una metafisica dell'essere; ma parte dall'essere universale e scende al divenire concreto, alla gerarchia degli esseri, ch'è come un vasto torrente di luce che sorge dall'unica sorgente luminosa « *lumen de lumine* ». Il ritmo dello svolgimento di questa intuizione originaria è costituito dall'idea di partecipazione o *somiglianza* di Dio, come la chiama S. Tommaso, ossia dalla creazione, per cui l'essere delle creature, l'essere gerarchizzato, deriva da Dio, senza tuttavia aggiungere qualcosa all'Essere infinito. La creazione rimase ignota ad Aristotele, il quale concepì bensì il primo motore immobile come atto puro, ma atto che pensa se stesso senza relazione al mondo. Il Dio aristotelico è separato dalla molteplicità degli esistenti, i quali non hanno in lui la loro ragione d'essere, ma sono i diversi gradi nei quali la materia prima, indipendente da Dio, si attualizza per mezzo di una forma e dà luogo alle sostanze empiriche, agli enti. *Ens dicitur multipliciter*, afferma San Tommaso in coincidenza con Aristotele; ma giunge ad una concezione pluralistica, che mentre salva l'originalità degli esseri concreti come centri autonomi di azione, è solidale con un radicale monismo trascendente, in quanto l'Essere Unico contiene in sé virtualmente la molteplicità degli enti, senza subire alcun mutamento in sé. Nello svolgimento della sua intuizione S. Tommaso ripensa e rifonde nella sua filosofia parecchi temi della cosmologia e della metafisica aristoteliche. Ma poiché non solo il pun-

to d'arrivo è diverso — ritorno delle cose a Dio per l'uno e contemplazione dell'ordine razionale dell'universo per l'altro — tutta la filosofia tomista prende una configurazione nuova, una fisonomia personale. L'intuizione primigenia si dialettizza: l'Essere universale diventa sorgente degli esseri. Si pone così il problema dell'universo, nel suo doppio aspetto di universo reale e di universo intelligibile; e si profilano insieme il problema cosmologico, il problema antropologico ed il problema della conoscenza.

Il processo di svolgimento mena a trasformare il punto di partenza in punto di arrivo, l'intuizione creatrice immediata in intuizione posseduta e raccolta da un processo discorsivo: il ritorno dell'essere concreto a Dio, la consumazione della storia. In questo processo verso l'intuizione piena e posseduta attraverso l'esperimentazione dialettica S. Tommaso s'incontra col problema del fine dell'uomo, della storia, della civiltà, del progresso, della vita associata, del complesso insomma delle attività umane per cui l'universo non solo diventa intelligibile, cioè un sistema di pensieri, ma è trasformato e ricreato dall'uomo che sul mondo della natura crea il mondo della cultura e della storia.

VII

I problemi filosofici della « Summa theologica »

In primo luogo si presenta il problema dell'origine dell'universo. È il primo momento del processo dialettico dell'intuizione rivelatrice dell'Essere universale. L'intuizione dell'Essere unico deve dialettizzarsi, deve provarsi come vera. Dal punto di vista della conoscenza logica noi non sappiamo ancora se Dio esista e se gli enti particolari derivino da lui. Vengono così le prove dell'esistenza di Dio creatore dell'universo, delle quali abbiamo già rilevato l'arditezza ed i limiti razionali. La creazione è un postulato fondamentale della filosofia tomista, che la differenzia da quella di Aristotele e di Platone, per i quali il primo principio dell'essere non poteva essere veramente primo, perché era presupposta una materia eterna. Il primo principio per S. Tommaso è veramente primo, perché niente esiste, nemmeno la materia, che non derivi da lui. E S. Tommaso negli articoli dedicati alla questione della creazione si sforza di pensare nella maniera più rigorosa l'emanazione di tutto l'essere dal primo principio, evitando tutte le rappresentazioni spaziali ed antropomorfiche. Così creare « ex nihilo » non significa che qualcosa sia stato chiamato all'essere da un fondo di niente, perché allora si opporrebbe il principio « *ex nihilo nihil fit* ». La creazione non va intesa come l'emanazione di un

ente particolare da un altro ente particolare, ma come l'emanazione della totalità degli enti dal primo principio: il niente perciò significa negazione dell'essere preesistente alla creazione, « *nullum ens* »; e la creazione è una relazione nella creatura al suo primo principio. Quindi creare dal niente esclude l'indipendenza di qualcosa dal primo principio ed esclude altresì il carattere di azione e passione proprio degli agenti particolari. Poiché la creazione è una relazione concettuale che richiede la dipendenza della creatura dal creatore nell'essere, noi ci rendiamo conto della libertà filosofica con la quale S. Tommaso tratta la questione dell'eternità del mondo o del suo cominciamento nel tempo, togliendo valore probativo alle opposte soluzioni, che si equivalgono come pure possibilità razionali, concludendo: « *Mundum non semper fuisse sola fide tenetur* »: solo l'esigenza religiosa, concretatasi nella rivelazione fatta da Dio agli uomini, ci fa ritenere che il mondo abbia avuto un cominciamento.

Il problema cosmologico e quello antropologico sono risolti in connessione col problema dell'origine dell'universo. La chiave di volta di tutti i problemi è data dalla conciliazione di questi due principii: un rigoroso monismo trascendente ed un pluralismo degli esseri creati dotati d'una loro autonomia per partecipazione. I problemi della provvidenza, della prescienza divina, dell'assoluta dipendenza di tutto il creato da Dio si risolvono tenendo presente il principio dell'assoluto possesso della totalità degli esseri da parte del primo Principio, che contiene tutto in sé virtualmente. Il governo divino del mondo non si oppone al determinismo dei fenomeni

naturali, come l'evoluzione spontanea della natura e la causalità libera dell'uomo non si oppongono alla necessità, che la nostra mente riscontra nella natura fisica. Kant ha dovuto separare il dominio della causalità determinata da quello della libertà, relegando questa nel mondo noumenico, intemporale, ch'è il mondo della causalità intelligibile o libera, e facendo della prima una norma assoluta della realtà fenomenica. S. Tommaso non ammette l'universale determinismo nella forma rigorosa della causalità meccanica, quale s'imporrà nella scienza della natura ai tempi di Kant; egli ammette un determinismo parziale, all'interno d'ogni forma dell'essere, che non esclude la contingenza, il caso, il nuovo, e non esaurisce la ricchezza dell'essere, come sei secoli dopo sosterrà il Boutroux. Accanto al determinismo delle leggi sussiste la spontaneità dell'essere creato, ch'è massima nell'uomo, il quale è mosso necessariamente verso il bene sommo, ma ha una libertà o libero arbitrio verso i beni particolari, giudicati dall'intelletto come tali. Il problema non è quello di conciliare il determinismo con la libertà spirituale: questo problema non esisteva ai tempi di S. Tommaso ed è sorto nella filosofia con la concezione meccanica nella scienza della natura e col determinismo psicologico nei fatti della coscienza. L'unico problema difficile che si presentava a S. Tommaso era la conciliazione della libertà umana con la totale possessione dell'essere creato, comprese le azioni umane, da parte di Dio. Su questo oscuro problema filosofico e teologico insieme S. Tommaso ha gettato potenti fasci di luce che, se non eliminano il mistero, diradano le ombre che

la nostra immaginazione spaziale ed il nostro linguaggio coi suoi simboli discontinui, non fatto per le alte realtà spirituali, vi addensano. Dio è l'origine trascendente di tutte le cause, delle necessarie come delle libere; la sua azione condizionante non altera la natura dell'essere quale fu voluta da Dio. L'essere è una partecipazione divina, e l'uomo è libero non malgrado la dipendenza da Dio, ma appunto in virtù dell'infinita libertà divina, sorgente della libertà umana. Le incompatibilità derivano dalla nostra immaginazione spaziale e temporale, che sdoppia la realtà in possibilità ed effettualità e colloca in Dio sotto forma di idee le azioni possibili che nel tempo saranno compiute dagli uomini. Ora S. Tommaso non ammette la possibilità *ante eventum*, e in ciò precorre il Bergson, come ha osservato a più riprese il Sertillanges. Le idee in Dio non sono altro che il suo essere, Dio stesso, causa eminente di tutto il reale, e quindi anche della volontà libera dell'uomo, il quale è autonomo, appunto perché Dio lo ha voluto tale, donandolo a se stesso come principio spontaneo della sua azione.

Il problema antropologico, oltre quello della libertà, presenta il problema della conoscenza e quello dell'azione umana nella vita associata. Questi problemi sono connessi con quello della natura dell'uomo: problema travagliato anche questo fin dall'antichità greca. Le difficoltà non sorgevano circa la spiritualità dell'anima, ma sul modo della sua unione col corpo. L'unità umana era stata misconosciuta da parecchi filosofi, p. e. da Platone e da Avicenna, i quali facevano dell'anima una specie di sostanza separata, rompendo così il legame ontologico che

l'uomo aveva nella gerarchia degli esseri come anello speciale tra la materia e lo spirito. S. Tommaso restituisce all'uomo la sua funzione ontologica nella scala degli esseri e lo concepisce, d'accordo con Aristotele ripensato e completato, come un composto, un misto ontologico di materia e forma, non un'associazione di sostanze diverse. E non ci sono forme intermedie tra l'anima spirituale e la materia, nemmeno la *corporeità* di cui aveva parlato Alberto Magno. L'anima pensante non ha la funzione di completare altre forme di organizzazione vegetativa o animale; essa è l'atto primo del corpo: da essa dipende che l'uomo esista e che sia un corpo vivo.

La concezione metafisica dell'anima forma sostanziale del corpo, riponendo l'uomo nell'universo come termine dell'evoluzione biologica, ci fa intendere l'organismo della funzione conoscitiva che ricostruisce l'universo nell'anima, la quale conoscendo diventa in certo modo tutte le cose. Nel primo principio delle cose essere e conoscere, intelligenza e intelligibile sono una sola realtà. Nell'essere concreto e partecipato, ch'è una somiglianza dell'Essere assoluto, rimane l'esigenza dell'unità di essere e pensiero che deriva dalla sorgente stessa dell'Essere, ma essa è degradata, è uscita fuori di sé direbbe Hegel, e deve riconquistarsi faticosamente mediante la vita simbolica delle cose nel pensiero attraverso la conoscenza. Dal punto di vista gnoseologico bisogna fare delle riserve al cosiddetto realismo tomista. Il realismo, inteso come preesistenza della cosa al pensiero che deve riprodurla fedelmente in sé, appartiene a certi espositori

e seguaci della filosofia tomista, ma esso ripugna allo spirito filosofico di S. Tommaso, che non ha mai inteso la conoscenza come copia o traduzione o imagine delle cose. Se idealismo significa produzione dell'essere delle cose nel pensiero. S. Tommaso non è idealista in nessun momento del suo pensiero; ma se idealismo significa che lo spirito intanto conosce in quanto fa vivere in sé le cose, assimilandole alla sua natura, trasformandole, ricostruendole, liberandole dalla loro materialità e puntualità, S. Tommaso è il primo degl'idealisti moderni. Egli s'è opposto decisamente sia alla concezione meccanicistica della conoscenza degli antichi atomisti greci, che ingenuamente ammettevano che le cose potessero uscire in certo modo da sé ed entrare nell'anima, sia alla concezione platonica delle forme separate, per cui la conoscenza sarebbe contemplazione e reminiscenza. La conoscenza è costruzione, è elaborazione per S. Tommaso, e l'universo non diventa pensiero per una comunicazione istantanea della sua forma allo spirito, ma per un processo di rielaborazione dei dati della sensibilità, onde l'universo, in quanto conosciuto, non è più l'universo materiale opposto al pensiero, ma l'universo immanente al pensiero, riformato e ricreato dal pensiero, identico quindi in certo modo alla vita stessa del pensiero. La conoscenza per S. Tommaso, in tutti i suoi gradi, dalla sensazione al concetto, non è mai passiva riproduzione dell'oggetto nel soggetto, non è immagine, copia o rappresentazione del reale esterno; ma è sempre attiva ricostruzione del soggetto che non riproduce in sé la natura, ma la eleva a pensiero, la rivive in sé come

pensiero in atto. L'anima ch'è atto primo del corpo, ch'è in potenza a ricevere la forma, costruisce la conoscenza con la mediazione del corpo, che fornisce il punto di partenza al conoscere ed insieme il mezzo per ricollegare il pensiero al corso reale dei fenomeni. La conoscenza è immateriale, perché è atto dell'anima, ch'è immateriale; ma è oggettiva e reale non soggettiva ed irreale, sia perché l'anima è unita intimamente al corpo e mediante il corpo è collegata con l'universo, sia perché la conoscenza è prodotta dall'anima, in quanto questa s'inserisce nell'universo per trasformare l'universo in atto di pensiero e raggiungere in certo modo l'unità di essere e conoscere, propria della radice stessa dell'essere da cui essa deriva.

Anche qui bisogna liberare la filosofia tomistica dalle interpretazioni superficiali e non attenersi al significato letterale di certe espressioni, ma spiegarle in rapporto alla pressione che esercitavano su S. Tommaso le diverse correnti di pensiero che convergevano in lui per una soluzione razionale. Così per la conoscenza sensibile non bisogna lasciarsi fuorviare dall'espressione « passività del senso » che S. Tommaso trova in Aristotele e fa sua, e dall'altra « specie sensibile » che introduce per integrare la spiegazione dell'immaterialità della conoscenza. Il senso è passivo in quanto è in potenza a conoscere, e l'occasione per passare all'atto è offerta dall'universo per il tramite del corpo. Ma se passa all'atto dietro l'azione dello stimolo fisiologico, non rimane inerte, non subisce una modificazione passiva, ma esprime la sua natura con una reazione, che S. Tommaso chiama modifica-

zione spirituale, la quale consiste nel dare ad un aspetto dell'universo una nuova maniera di essere, l'essere *intenzionale*, ch'è l'essere nella coscienza. Per la conoscenza sensibile esso diventa sentito, termine di sensazioni e di percezioni; per la conoscenza razionale diventa pensato. E la specie sia sensibile che intelligibile non è la somiglianza dell'oggetto, come l'immagine somiglia all'originale; e se S. Tommaso parla di somiglianza, intende alludere ad una maniera di essere, che può consistere in un potenziamento o in un depotenziamento della realtà originaria. Così le creature hanno una forma che S. Tommaso chiama « somiglianza » di Dio, ossia un depotenziamento ed una degradazione rispetto all'Essere assoluto; e d'altra parte quando dice che la specie è una « somiglianza » della cosa, vuol esprimere il potenziamento che l'essere acquista nella coscienza in virtù della conoscenza.

Quando la moderna critica della conoscenza scientifica ha messo in luce il carattere simbolico dei concetti scientifici, per cui lo scienziato ad una sensazione, che ha per termine un fatto bruto, sostituisce un'entità mentale, un concetto che funzioni da ipotesi esplicativa, p. e. alla sensazione della luce sostituisce il concetto dell'emissione o dell'ondulazione, non ha fatto altro che riscoprire il procedimento della conoscenza quale fu spiegato da S. Tommaso. Questi dice che la specie sensibile e intelligibile sono « *id quo* » non « *id quod cognoscitur* ». Orbene che cosa sono i simboli della conoscenza scientifica? Sono creazioni dello scienziato fatte in occasione dell'esperienza. Ma lo scienziato in definitiva non conosce le ipotesi, ma si

serve di queste per conoscere e spiegare fatti. Sono forse i simboli la rappresentazione o la copia dei fatti? Niente c'è nei fatti che provochi il simbolo, che dipende dall'iniziativa creatrice dello scienziato. Così niente c'è nelle cose materiali che provochi o produca la specie sensibile o intelligibile. Queste sono prodotte dall'attività del senso, all'occasione dello stimolo proveniente dai corpi, e dall'attività dell'intelletto, che per mezzo dell'astrazione analizza i fantasmi e costruisce l'intelligibile. Questo è l'organismo della funzione conoscitiva. I dettagli non tolgono nulla all'ispirazione idealistica fondamentale. Così quando S. Tommaso dice che il senso coglie il sensibile in sé e l'intelletto coglie la quiddità o essenza delle cose materiali, non bisogna lasciarsi trasportare dalla sostantivazione delle entità del linguaggio. Il sensibile in sé non esiste, come non esiste l'universale in sé, il quale, secondo S. Tommaso, *primo et per se* esiste nell'intelletto; quello che esiste è l'universo sentito dalla coscienza e ricostruito logicamente dal pensiero. L'universo astronomico è quello ch'è costruito dallo scienziato; il cielo stellato della coscienza volgare esiste come termine della percezione sensoriale.

L'universo è reale in entrambi i casi, ma la realtà non è un fatto bruto, bensì un realizzarsi dell'universo nella coscienza, ossia un liberarsi dall'opacità della sua materialità e dall'inconsistenza della sua caducità fenomenica, per raggiungere attraverso la coscienza umana la sua unità col pensiero.

VIII

Il problema morale e il problema della vita associata

La via del ritorno a Dio è mediata dalla conoscenza, ma è effettuata dall'azione. Oltre il problema conoscitivo c'è il problema morale e poi il problema dell'azione umana nella vita associata. S. Tommaso, d'accordo con la concezione aristotelica dell'attività pratica, distingue un intelletto speculativo e un intelletto pratico, ma non li separa: essi hanno funzioni diverse, ma costituiscono un solo intelletto, che ora è rivolto alla verità delle cose, ora ordina all'azione ciò che ha appreso come vero. Per l'intelletto speculativo il mondo vive nel pensiero, onde sorge la scienza; per l'intelletto operativo l'uomo s'inserisce nel mondo idealizzato dalla scienza e lo trasforma trasformando se stesso in ordine al suo ultimo fine, ch'è il ritorno a Dio. La conoscenza, nella vita presente, non è fine a se stessa, perché vediamo le cose in quanto sono uscite da Dio, le quali sembrano dotate d'una loro esistenza indipendente; ma è un mezzo per l'azione morale, con la quale aspiriamo a congiungerci a Dio. L'intelletto quando è rivolto all'azione scopre nelle cose aspetti nuovi, che non si riportano alla loro verità, bensì al loro valore, in quanto conducono o meno all'ultimo fine dell'uomo. Il giudizio di valore non è un giudizio teoretico, che importa lo

sviluppo d'un concetto in un nesso di relazioni logiche; ma è un giudizio che impegna l'uomo come soggetto giudicante e come principio d'azione, in quanto mette in moto non solo il dinamismo teoretico, ma i profondi poteri volitivi e pratici dell'uomo, che tendono a trasformare la realtà conosciuta, liberandola dalla sua indifferenza ed assolvendola dalla sua precaria indipendenza, per trasformarla in realtà morale, nel regno dello spirito, ché il regno di Dio anticipato sulla terra. Il giudizio di valore è l'espressione congiunta dell'intelletto e della volontà, perché è il modo di giudicare dell'intelletto che si è fatto volontà. Anche per la volontà il linguaggio isola ed oppone le manifestazioni dei poteri dello spirito, e crea il problema del determinismo e dell'indeterminismo e quello dell'azione reciproca dell'intelletto sulla volontà. Al disopra delle astrazioni, ineliminabili dal nostro discorso, bisogna tener presente l'unità della vita spirituale, ch'è sempre unità d'intelletto e di volontà, di pensiero e d'azione. La volontà vive nell'intelletto e questo si realizza nella volontà, perché il dinamismo della vita intellettuale è alimentato dall'attività volitiva.

La volontà è attività finalistica: essa si muove in vista d'un bene da raggiungere. S. Tommaso cede alla tendenza realistica, comune nelle scuole, di opporre il bene al vero, facendo del primo una realtà oggettiva verso la quale muove la volontà, mentre il vero si trova nell'intelletto come termine dell'attività conoscitiva. Ma in realtà nel pensiero di S. Tommaso il vero e il bene si convertono: entrambi esistono in rapporto al nostro spirito, con un fon-

damento però di oggettività, che deriva dalla somma Verità e dal sommo Bene. Noi conosciamo le verità particolari, in quanto è immanente in noi il pensiero originario divino, come assoluta condizione del nostro pensare; così vogliamo i beni particolari, in quanto nell'intima radice della nostra volontà è immanente l'assoluta Volontà divina. Come le verità particolari non esauriscono la nostra attività conoscitiva, ch'è un raggio dell'immensa luce divina; così i beni particolari non esauriscono la nostra attività volitiva, nella quale è immanente l'Assoluta volontà divina, che l'attrae a sé e la stimola a non chiudersi nei beni finiti.

L'etica di S. Tommaso, che dopo la teodicea è la parte più notevole della sua speculazione filosofica, è imperniata intorno ai concetti di legge eterna, legge naturale, legge morale e legge umana. *La legge eterna* non è altro che l'assoluta Volontà originaria divina che ha creato gli esseri particolari, i quali sono sospesi all'attività creatrice divina finché durano. La *legge naturale* è l'espressione o la manifestazione della legge eterna in tutta la natura creata, qual'è stata voluta da Dio. Tutta la natura è pervasa da un soffio di liberazione, perché essa aspetta di tornare a Dio dal quale è uscita: e la via del ritorno è segnata dalla sua legge naturale. L'uomo è una creatura dotata di particolare autonomia; è un centro pensante e volitivo nel quale l'universo trova le condizioni per la sua intelligibilità come realtà contingente, e diventa così un anello tra l'uomo e Dio. Egli porta nel suo spirito la *legge morale* come l'espressione particolare che la legge naturale assume nella sua coscienza. La legge

morale non è un pronunziato della ragione alla maniera kantiana, perché la ragione è inscritta nella struttura cosmica come un principio d'intelligibilità, non come una norma universale, che suppone il volere divino. Il soggetto della legge morale è la natura umana, ragione e volontà insieme, ma la radice di essa è la Volontà creatrice di Dio, principio di ogni vita morale nell'uomo. Ma Dio ha donato all'uomo di essere principio autonomo delle sue azioni, ond'egli può agire come se non vi fosse una radice eterna del dovere morale, e può costruire una morale senza obbligazione, ossia senza la partecipazione alla legge eterna. Ciò nonostante l'uomo vive della legge morale, emanazione della legge eterna, anche a dispetto di questa. Le diverse formulazioni e spiegazioni della legge morale attestano appunto la libertà dell'uomo, che non avrebbe senso, se questa si muovesse nell'orbita della natura, tagliando le radici che la legano alla sua ideale condizione assoluta: la legge eterna o volontà creatrice divina.

Lo stesso vale per la *legge umana* o *legge civile.* Questa è definita da S. Tommaso: *un pronunziato della ragione in ordine al bene comune.* La legge civile è fatta dagli uomini per gli uomini, è emanazione della ragione, non speculativa ma pratica, cioè della ragione orientata all'azione per il bene comune. S. Tommaso, come Aristotele, parte dall'individuo per costruire la società, perché considera la socialità come una proprietà essenziale della natura umana. La società non ha quindi una realtà autonoma indipendente dalla coscienza individuale: in realtà esistono gli individui, e la società non ha altra esistenza che quella ideale, e consiste in una

esigenza di ordine, in una unità di relazioni. La realtà sociale quindi è un fatto spirituale, benché si svolga nel divenire temporale come un fatto naturale. Come per la legge morale, così per le istituzioni sociali, si può seguire un criterio naturalistico per interpretare il loro significato e la loro evoluzione sociale; ma così facendo non si studia un organismo vivente, che ha una finalità, un'idea direttrice del suo sviluppo, ma si studia un insieme di fatti già accaduti, isolati dalla loro radice ideale onde si animano e si colorano. L'idea direttrice che presiede all'evoluzione sociale è quella stessa che presiede allo sviluppo della vita individuale: la massima perfezione in rapporto al fine ultimo, l'unione della creatura col principio creante. I concetti di felicità, di utilità generale, ecc. sono travestimenti concettuali d'un'esigenza trascendentale della vita sociale, che consiste nell'essere l'organo naturale dell'individuo per il migliore conseguimento del suo fine spirituale. S. Tommaso quindi anticipa la condanna della tesi sociologica, che subordina l'individuo alla società, e della tesi contrattualistica dello Stato, che lo fa derivare da una convenzione d'individui presociali per natura.

Se la società è un'esigenza scaturiente dall'intima natura dell'uopo, essa ha le sue radici, come la moralità, nella Natura creante di Dio. Così si spiega perché S. Tommaso abbia sostenuto l'origine divina del potere sociale. Ma quest'origine non ha niente di mistico e non ha un carattere storico che possa indurre nell'idolatria dell'autorità sociale. L'origine è ideale non temporale e designa una valutazione ed una giustificazione trascendentali della funzione del

potere nella società, non indica una sua provenienza storica e un carattere temporale dell'autorità sociale. Questa può essere esercitata da un individuo solo, da una classe o dalla partecipazione ordinata di tutti gl'individui al potere — S. Tommaso non porta sul terreno filosofico la questione delle forme del governo, ma la lascia alla tecnica sociale mutevole e progressiva —; ma l'origine dell'autorità idealmente viene da Dio per il tramite della coscienza degli individui associati. Essa può venir meno al suo compito; le leggi che portano il suo nome possono essere inique, lesive della razionalità e del bene comune; allora il potere sociale ha perduto la sua investitura ideale. S. Tommaso, che nella sua concezione cosmologica ed antropologica aveva messo in evidenza l'autonomia delle creature e in modo particolare quella dell'uomo, libero collaboratore alla creazione divina, non poteva abbassare la funzione dell'individuo nella vita associata; onde attribuisce agl'individui costituenti il corpo sociale, con le dovute cautele, il diritto e la responsabilità di rovesciare il potere costituito per sostituirlo. Nella *Summa theologica* (1ª secundae, quest. XCVII, a. 1), riportandosi ad un pensiero di S. Agostino, S. Tommaso concepisce l'ipotesi che il popolo sia stato corrotto da reggitori iniqui e che abbia perduto perciò il diritto di scegliersi i magistrati, non essendo in grado di manifestare il libero suffragio: in tal caso la facoltà di esercitare il potere non può emanare più dalla moltitudine, ch'è depravata nella sua maggioranza, ma dai pochi buoni che idealmente rappresentano la società. Il principio ideale che giustifica lo Stato, e che determina la funzione

della società come condizione dello sviluppo morale dell'individuo, è salvo ed è conforme al pensiero tomista, anche se il « *De regimine Principum* », che in particolare contiene le vedute politiche di S. Tommaso, non è opera autentica.

AVVERTENZA. - L'antologia filosofica di S. Tommaso che noi presentiamo è una scelta di articoli, cioè di argomenti, concernenti questioni trattate nella *Summa theologica*. La traduzione è stata fatta dall'edizione Marietti di Torino, ma è stata tenuta presente anche l'edizione leonina per qualche variante. Abbiamo seguito il criterio di separare gli argomenti teologici da quelli strettamente filosofici, presentando al lettore soltanto le vedute filosofiche più importanti dell'Aquinate, desumendole da un complesso di questioni ove non sempre il punto di vista filosofico è separabile da quello teologico. Perciò abbiamo dovuto rinunziare a includere nella scelta degli argomenti quegli articoli che, pur contenendo argomentazioni filosofiche e riferimenti e sviluppi di questioni filosofiche, toccano più propriamente l'ambito della teologia come dottrina di realtà rivelate. Ci siamo limitati alla *Summa theologica*, perché più organica e più ampia della *Summa contra Gentiles*, la quale, se è più strettamente filosofica, non esclude per altro la teologia e non contiene il panorama ideale della prima. Gli opuscoli sono trattazioni particolari di problemi generali posti nella *Summa theologica*, che può considerarsi il testo fondamentale di S. Tommaso.

DALLE OPERE DI SAN TOMMASO

SUMMA THEOLOGICA

PARTE PRIMA

Questione II

INTORNO A DIO - SE DIO ESISTA

Articolo I

Se l'esserci di Dio sia per sé noto

In due modi accade che una cosa sia per sé nota. Nel primo modo una cosa può essere nota per sé, ma non rispetto a noi. Nell'altro può essere nota per sé e rispetto a noi. Una proposizione infatti è nota per sé quando il predicato è incluso nella concezione del soggetto, come quando si dice che l'uomo è animale; giacché la nozione di animalità è inclusa in quella di uomo. Quando dunque si ha una proposizione nella quale il soggetto ed il predicato sono noti a tutti, quella proposizione si dice nota per sé a tutti come avviene nei primi princìpi delle dimostrazioni, i cui termini sono certe nozioni comuni che nessuno ignora, come l'ente e il

non ente, il tutto e la parte e simili. Che se il predicato ed il soggetto d'una proposizione non sono noti ad alcuni, allora la proposizione, in sé presa, sarà nota per sé, ma non per quelli che ignorano il significato del predicato e del soggetto della medesima. E perciò accade, come dice Boezio, che *vi sono alcune concezioni spirituali comuni e note per sé, ma solo rispetto ai sapienti; come p. e. che le cose incorporali non sono nello spazio.* [1] Dico per ciò che questa proposizione « Dio è », in sé presa, è nota per sé; perché il predicato è identico al soggetto. Dio infatti è lo stesso suo essere, come risulterà più avanti dalla quest. III, art IV. Ma poiché noi non sappiamo che cosa sia Dio, la proposizione suddetta non è nota per sé a noi, ma ha bisogno di essere dimostrata per mezzo di quelle cose, che sono più note rispetto a noi, benché siano meno note quanto alla loro natura, cioè per gli effetti.

Obiezione. Si dicono note per sé quelle cose, le quali si conoscono subito che ne sono stati conosciuti i termini, come avviene dei primi princìpi della dimostrazione, secondo afferma il Filosofo. [2] Saputo infatti che cosa sia il tutto e che cosa sia la parte, tosto si sa che il tutto è maggiore della sua parte. Ora conosciuto che cosa significhi il nome di Dio, tosto si conosce che Dio esiste. Con questo nome infatti si esprime ciò di cui niente di più grande può essere espresso: ora ciò che esiste non solo nel-

[1] *Lib. de heb.*
[2] *An. Post.* I, c. 2.

l'intelletto ma anche realmente (*in re*) è più grande di ciò che esiste soltanto nell'intelletto. Onde, essendosi compreso subito col nome di Dio che esso esiste nell'intelletto, ne segue che esiste anche realmente. Dunque l'esserci di Dio è per sé noto.

Si risponde osservando che chi ode il nome di Dio può anche talvolta non comprendere che con questo nome si esprime ciò di cui niente di più grande può essere espresso, poiché c'è chi ha creduto Dio essere un corpo. Ma, dato pure che con questo nome si possa intendere che sia espresso ciò di cui niente di più grande può essere pensato, non ne segue tuttavia che ciò che è espresso dal nome esista realmente e non già soltanto nella mente. E per dimostrare che esiste realmente occorre provare che ci sia realmente qualcosa di cui niente possa pensarsi di più grande: ciò che non è ammesso da coloro che negano l'esistenza di Dio.

Articolo III

Se Dio esista

In cinque modi si può dimostrare che Dio esiste.

Il primo modo, il più evidente, si desume da parte del movimento. Infatti è certo e si constata coi sensi che alcune cose si muovono in questo mondo. Ora tutto ciò che si muove è mosso da altro; poiché

niente si muove se non in quanto è in potenza rispetto a ciò verso cui si muove: e quello che muove, intanto muove in quanto è in atto. Muovere infatti non significa altro che ridurre una cosa dalla potenza all'atto. Ma niente può passare dalla potenza all'atto se non per mezzo di un ente in atto: così il calore in atto, come il fuoco, fa sì che il legno, ch'è caldo in potenza, sia caldo in atto, e in tal modo lo muove e lo altera. Ora non è possibile che la stessa cosa secondo lo stesso rispetto sia insieme in atto e in potenza, bensì solamente sotto diversi rispetti: ciò che infatti è caldo in atto non può nello stesso tempo essere caldo in potenza. È impossibile quindi che una cosa secondo lo stesso rispetto e nello stesso modo sia movente e mossa oppure che muova se stessa: perciò tutto quello che si muove bisogna che sia mosso da altro. Ma se quest'altro si muove esso stesso, bisogna che anch'esso sia mosso da un altro, e questo da altro ancora e così di seguito. Ma non si può ammettere il processo all'infinito, perché così non vi sarebbe né un primo motore, né qualcosa che comunque muova un'altra, perché le cose che muovono secondariamente intanto muovono in quanto sono mosse dal primo motore: così il bastone non muove se non in quanto è mosso dalla mano. Dunque è necessario addivenire ad un primo motore, che non sia mosso da altro; e questo tutti intendono essere Dio.

Il secondo modo si desume dalla considerazione della causa efficiente. Nelle cose sensibili troviamo

l'ordine delle cause efficienti; ma non si trova né può trovarsi che una cosa sia causa efficiente di se stessa, perché allora dovrebbe esistere prima di se stessa, ciò ch'è impossibile. Né può ammettersi il processo all'infinito nelle cause efficienti, perché in tutte le cause efficienti ordinate la prima è causa della media e questa dell'ultima, potendo essere una o più le cause medie. Ora se si toglie la causa, si toglie l'effetto: perciò se non ci fosse una prima causa efficiente, non ci sarebbe né effetto né causa seconda. Ma se si procedesse all'infinito nelle cause efficienti, non vi sarebbe né una prima causa efficiente né un effetto ultimo né cause efficienti medie, ciò ch'è manifestamente falso. Dunque è necessario una prima causa efficiente, che tutti chiamano Dio.

Il terzo modo si desume dalla considerazione del possibile e del necessario. Troviamo infatti che alcune cose sono semplicemente possibili, perché si generano e si corrompono, e per conseguenza possono essere e non essere. Ora è impossibile che tali cose siano sempre state, perché quello che può non essere, qualche volta non è. Perciò se tutte le cose possono non essere, una volta niente è esistito. Ma se ciò è vero, anche adesso niente esisterebbe, perché ciò che non è, non viene all'esistenza se non per mezzo di ciò che è. Se dunque niente avesse avuto l'essere, sarebbe stato impossibile che qualche cosa cominciasse ad esistere, e così niente esisterebbe: ciò ch'è manifestamente falso. Quindi non

tutti gli enti sono possibili, ma vi dev'essere qualcosa di necessario nel reale. Ora tutto ciò ch'è necessario o ha la causa della sua necessità altrove o non ne ha punto. Ma non si può procedere all'infinito nella ricerca della causa delle cose necessarie, per la stessa ragione per cui si è dovuto precedentemente escludere il processo all'infinito nelle cause efficienti. Dunque si deve ammettere un ente che sia necessario per sé, che non abbia altrove la causa della sua necessità, ma che sia esso la causa della necessità delle altre cose; e questo ente tutti chiamano Dio.

Il quarto modo si desume dai gradi che troviamo nelle cose. In queste infatti troviamo che una cosa è migliore, più vera e più nobile, e similmente di altre cose. Ma il più o il meno in tanto si dicono di diverse cose, in quanto queste diversamente si avvicinano a qualcosa ch'è massimo: così si dice che una cosa è più calda, quando più si avvicina a ciò ch'è massimamente caldo. Esiste quindi qualcosa ch'è verissimo, ottimo, nobilissimo e per conseguenza massimamente ente, perché nel 2° libro della *Metafisica* si dice che le cose massimamente vere sono massimamente enti. [1] Ora quello ch'è massimo in un determinato genere è causa di tutte quelle cose che appartengono a tal genere; così il fuoco, ch'è massimamente caldo, è la causa di tutte le cose calde, com'è detto nel citato libro. Dunque

[1] *Met.*, lib. II, testo 4.

v'è un essere ch'è la causa per tutti gli enti dell'esistenza, della bontà e di qualsiasi perfezione; e questo essere diciamo Dio.

Il quinto modo si ricava dal governo del mondo. Infatti vediamo che alcune cose, le quali sono prive di conoscenza, cioè i corpi naturali, operano per un fine; ciò che si rileva dal fatto che sempre o più frequentemente operano allo stesso modo, appunto per raggiungere ciò ch'è ottimo. Ond'è chiaro che non a caso ma intenzionalmente raggiungono il fine. Ora quelle cose che non hanno conoscenza, non tendono al fine se non sono dirette da un essere conoscente ed intelligente, come la freccia è diretta da colui che la lancia. Dunque v'è un essere intelligente che ordina tutte le cose naturali al loro fine; e questi è Dio.

Questione III

DELLA SEMPLICITÀ DI DIO

Articolo IV

Se in Dio siano la stessa cosa l'essenza e l'essere

Dio non solo è la sua stessa essenza, ma è anche il suo stesso essere: ciò che può dimostrarsi in più modi.

In primo luogo, tutto ciò ch'è in un altro fuori della propria essenza, bisogna che sia originato o

dai principi dell'essenza, nella guisa che gli accidenti propri risultano dalla specie, come la risibilità appartiene all'uomo ed ha origine dai princìpi essenziali della specie; oppure bisogna che sia prodotto da un agente esterno, come il calore nell'acqua è prodotto dal fuoco. Perciò se l'essere d'una cosa è diverso dalla sua essenza, è necessario che esso o sia prodotto da un agente esterno o dai princìpi essenziali della cosa medesima. Ora è impossibile che l'essere d'una cosa sia prodotto dai suoi princìpi essenziali soltanto, perché nessuna cosa basta a dare l'essere a se stessa, se l'essere dev'essere prodotto. Dunque tutto ciò che ha l'essere diverso dalla sua essenza deve dipendere nell'essere da un altro. Ma questo non può dirsi di Dio, perché Dio è la prima causa efficiente. Perciò è impossibile che in Dio l'essenza e l'esistenza non siano la stessa cosa.

In secondo luogo l'essere è l'attualità di qualsiasi forma o natura: giacché in tanto parliamo della bontà o dell'umanità in atto, in quanto intendiamo dire che esse esistono. Bisogna dunque che l'essere stesso si metta in rilievo di fronte all'essenza, la quale è diversa da esso, come l'atto in raporto alla potenza. Ora siccome in Dio non c'è niente di potenziale (essendosi precedentemente dimostrato che non è composto di materia e di forma), ne segue che in esso l'essenza non si distingue dall'esistenza. Dunque in Dio l'essenza è lo stesso suo essere.

In terzo luogo, in quella guisa in cui ciò che ha in sé il fuoco e non è fuoco, è infuocato per partecipa-

zione, così ciò che ha l'essere e non è l'essere, è ente per partecipazione. Ora Dio, ch'è la sua stessa essenza, come s'è dimostrato nell'articolo precedente, se non fosse lo stesso suo essere, sarebbe ente per partecipazione e non per essenza. Perciò non sarebbe il primo ente, ciò ch'è assurdo. Dunque è lo stesso suo essere e non soltanto la sua essenza.

Obiezione. Di Dio possiamo sapere che esiste, ma non possiamo sapere che cosa sia. Dunque l'essere di Dio e la sua essenza non sono la stessa cosa.

Si risponde distinguendo un doppio uso della parola essere. Nel primo significa l'atto dell'essere; nel secondo esprime la formazione della proposizione, la quale è costruita mediante l'unione del predicato al soggetto. Prendendo l'essere nel primo significato, noi non possiamo conoscere né l'essere di Dio né la sua essenza. Ma nel secondo modo possiamo conoscere l'essere di Dio, in quanto sappiamo che è vera la proposizione che formiamo intorno a Dio, quando diciamo che Dio esiste; e questo lo sappiamo dai suoi effetti, come s'è detto prima.[1]

[1] *Quest.* II. art. 2.

Questione IV

DELLA PERFEZIONE DI DIO

Articolo I

Se Dio sia perfetto

Come dice il Filosofo [1] alcuni filosofi antichi, come i Pitagorici e Speusippo, non attribuirono al primo principio la qualità di essere ottimo e perfettissimo. E la ragione sta in ciò, che gli antichi filosofi considerarono il principio soltanto come materiale. Ora il primo principio materiale è imperfettissimo; giacché la materia, in quanto tale, è in potenza; e perciò il primo principio materiale, essendo in potenza al massimo grado, è massimamente imperfetto.

Dio invece si assume come primo principio non nel senso materiale, ma in quello della causa efficiente: e in questo senso dev'essere perfettissimo. Infatti, come la materia, in quanto tale, è in potenza, così l'agente, in quanto tale, è in atto; onde il primo principio attivo dev'essere massimamente in atto. Ma da ciò deriva che dev'essere massimamente perfetto; giacché una cosa si dice perfetta in quanto è in atto, appunto perché si dice perfetto quello cui nulla manca secondo il modo della sua perfezione.

[1] *Met.*, lib. XII, testo 40.

QUESTIONE VII

DELL'INFINITÀ DI DIO

ARTICOLO I

Se Dio sia infinito

Tutti i filosofi antichi attribuiscono l'infinito al primo principio, com'è detto nella *Fisica;*[1] e ciò ragionevolmente, considerando che le cose derivano dal primo principio in infinito. Ma poiché alcuni errarono circa la natura del primo principio, ne venne che errassero anche circa la sua infinità: ponendo infatti la materia come primo principio, attribuirono per conseguenza a questo una infinità materiale, asserendo che un corpo infinito è il primo principio delle cose. Ora bisogna considerare che una cosa dicesi infinita, perché non è finita: pertanto sia la materia che la forma sono finite l'una per mezzo dell'altra. La materia infatti è limitata dalla forma, in quanto essa, prima di ricevere la forma, è in potenza rispetto a molte forme; ma quando ne riceve una, è determinata da questa. La forma poi è delimitata dalla materia, in quanto essa, considerata in sé, è comune a molte cose, ma quando è ricevuta dalla materia, diventa la forma

[1] *Phisic.*, lib. III, testo 30.

determinata di una cosa. La materia poi viene perfezionata dalla forma, dalla quale è delimitata: perciò l'infinito, in quanto viene attribuito alla materia, ha dell'imperfetto in sé, perché è materia che non ha la forma. La forma invece non viene perfezionata dalla materia, ma piuttosto ne riceve una contrazione nella sua ampiezza. Laonde l'infinito, in quanto viene attribuito alla forma non determinata dalla materia, ha in sé del perfetto. Ora quello che è massimamente formale è lo stesso essere, com s'è detto dianzi. [1] Dunque, poiché l'essere divino non è ricevuto in altro, ma è lo stesso suo essere sussistente, come s'è dimostrato precedentemente, [2] ne deriva che Dio è infinito e perfetto.

Questione VIII

DELL'ESISTENZA DI DIO NELLE COSE

Articolo I

Se Dio sia in tutte le cose

Dio è in tutte le cose, non già come una parte dell'essenza o come un accidente, ma nel modo come l'agente è presente in quello in cui agisce. È necessario infatti che l'agente si unisca a ciò in cui immediatamente agisce e lo raggiunga con la sua

1) *Quest.* IV, art. 1.
2) *Quest.* III, art. 4.

virtù, onde nella *Fisica* [1] si dimostra che il motore e ciò ch'è mosso debbano stare insieme. Ora poiché Dio è lo stesso essere per la sua essenza, bisogna che l'essere creato sia l'effetto proprio di lui, come il riscaldare è l'effetto proprio del fuoco. Questo effetto poi è prodotto da Dio nelle cose, non solamente quando vengono primamente all'esistenza, ma per tutto il tempo che sono conservate nell'essere, come la luce è prodotta nell'aria dal sole per tutto il tempo che l'aria resta illuminata. Per quanto tempo dunque una cosa ha l'essere, per tanto bisogna che Dio sia presente ad essa secondo il modo in cui ha l'essere. L'essere invero è ciò che v'ha di più intimo e che più profondamente inerisce ad ogni cosa, essendo ciò che v'è di formale in tutte le cose, come risulta da ciò che si è detto. [2] Dunque è necessario che Dio sia intimamente in tutte le cose.

1) *Phisic.* lib. VII, testo 10.
2) *Quest.* VII, art. I..

QUESTIONE XII

IN CHE MODO DIO POSSA ESSERE CONOSCIUTO DA NOI

ARTICOLO XII

Se in questa vita possiamo conoscere Dio per mezzo della ragione naturale

La nostra conoscenza naturale ha inizio dal senso. Laonde la nostra conoscenza naturale si può estendere fin dove può essere guidata dal sensibile. Ma il sensibile non può condurre l'intelletto nostro fino a fargli vedere la divina essenza, perché le creature sensibili sono effetti di Dio, che non adeguano la virtù della loro causa. Perciò per mezzo della conoscenza delle cose sensibili non si può avere la conoscenza di tutta la virtù di Dio, e per conseguenza nemmeno della sua essenza. Ma siccome vi sono gli effetti di lui che dipendono dalla loro causa, da essi possiamo essere condotti a ciò, che conosciamo se Dio esiste e conosciamo altresì di lui ciò che necessariamente gli conviene, in quanto è la causa prima di tutte le cose trascendente tutti i suoi effetti. Onde conosciamo di lui la sua relazione alle creature, cioè che è la causa di tutte le cose, e la differenza delle creature da lui, cioè che egli non è alcunché delle cose da lui prodotte, le quali non sono distinte da lui per un suo difetto, ma solo perché le trascende.

QUESTIONE XIV

DELLA SCIENZA DIVINA

ARTICOLO XIII

Se vi sia scienza divina dei futuri contingenti

Dio conosce non solo tutte le cose che sono in atto, ma anche quelle che sono in potenza o da parte sua o della creatura. Ora alcune di queste cose sono per noi dei futuri contingenti: ne segue perciò che Dio conosce i futuri contingenti.

Per l'evidenza di questo argomento si deve riflettere che il contingente può essere considerato in due modi. In un primo modo in se stesso, in quanto è già in atto; così non viene considerato come futuro, ma come presente, e non contingente rispetto all'una o all'altra possibilità, ma come determinato in una sola direzione: e perciò può essere oggetto di conoscenza certa ed infallibile, come l'oggetto visivo per il senso, come quando vedo Socrate seduto. Nel secondo modo il contingente può essere considerato in quanto è nella sua causa; così viene considerato come futuro e come contingente non ancora determinato in una sola direzione, perché la causa contingente si riferisce agli opposti: in tal modo il contingente non è oggetto di alcuna cognizione certa. Onde chi conosce l'effetto contingente soltanto

nella sua causa, di esso non può avere che una conoscenza congetturale.

Ma Dio conosce tutti i contingenti, non solo nelle loro cause, ma anche in quanto ciascuno di essi è in atto in se stesso. E benché i contingenti passino all'atto successivamente, tuttavia Dio non li conosce successivamente nel loro essere, come li conosciamo noi, ma simultaneamente, perché la conoscenza divina è commisurata dall'eternità, così come l'essere divino: l'eternità invero esistendo tutta insieme abbraccia tutto il tempo, come s'è detto dianzi.[1] Laonde tutto ciò che esiste nel tempo è presente a Dio dall'eternità, non solo perché Dio ha presenti in sé le radici ideali delle cose, come dicono alcuni, ma perché il suo intuito si estende dall'eternità sopra tutte le cose in quanto sono nella sua presenzialità. Dunque è evidente che i contingenti sono conosciuti infallibilmente da Dio, in quanto sottostanno al cospetto di Dio secondo la sua presenzialità; e tuttavia sono futuri contingenti riferiti alle loro cause prossime.

1) *Quest.* X, art. 2 e 4.

QUESTIONE XVI

DELLA VERITÀ

ARTICOLO I

Se la verità sia soltanto nell'intelletto

Come il bene indica ciò a cui tende l'appetito, così il vero è ciò a cui tende l'intelletto. Però tra l'appetito e l'intelletto e qualsiasi altro modo di conoscere c'è questa differenza, che la conoscenza avviene in quanto la cosa conosciuta si trova nel soggetto conoscente; mentre l'appetito ha luogo quando il soggetto che appetisce si rivolge verso la cosa desiderata. Laonde il termine dell'appetito, che è il bene, si trova nella cosa desiderata; laddove il termine dell'atto di conoscere, ch'è il vero, si trova nello stesso intelletto. Ora come il bene si trova nella cosa in quanto ha un rapporto con l'appetito, per cui la qualifica di buono deriva all'appetito dalla cosa appetibile, onde dicesi buono l'appetito che desidera il bene; così, poiché il vero si trova nell'intelletto secondo che è conforme alla cosa conosciuta, è necessario che la qualifica di vero derivi dall'intelletto alla cosa conosciuta e che questa perciò si dica vera, in quanto ha un rapporto con l'intelletto. Tale rapporto con l'intelletto la cosa conosciuta può averlo o *per se* o *per accidens*. Ha

un rapporto *per se*, se dipende dall'intelletto quanto all'essere proprio; ha un rapporto *per accidens*, se dipende dall'intelletto per la sua conoscibilità. Così p. e. la casa ha un rapporto *per se* con l'intelletto dell'architetto, e *per accidens* con un altro intelletto dal quale non dipende nell'essere. Ora il giudizio intorno ad una cosa non si desume da ciò che le inerisce *per accidens*, ma da ciò che le inerisce *per se*. Onde ogni cosa si dice vera in maniera assoluta in raporto all'intelletto dal quale dipende nell'essere. Così le cose artificiali si dicono vere in rapporto al nostro intelletto: infatti una casa si dice vera, quando realizza la forma ch'è nella mente dell'architetto, come un discorso si dice vero, quando è l'espressione d'una conoscenza vera. Similmente le cose naturali si dicono vere in quanto sono conformi alle idee che esistono nella mente divina. Una pietra infatti si dice vera in quanto realizza la natura propria della pietra, secondo l'idea preconcepita dall'intelletto divino. Dunque la verità principalmente è nell'intelletto e secondariamente nelle cose, in quanto si riferiscono all'intelletto, come al loro principio.

Perciò la verità è stata concepita in diversi modi. Agostino infatti dice che *la verità è ciò per cui si manifesta ciò che è.*[1] Ed Ilario dice che *la verità è la dichiarazione o la manifestazione dell'essere.*[2] Queste definizioni riguardano la verità in quanto

[1] *De vera religione*, cap. 36.
[2] *De Trinitate* I, v.

è nell'intelletto. Circa la verità della cosa in quanto si riferisce all'intelletto, si può citare la seguente definizione di Agostino nel medesimo libro: *la verità è la perfetta somiglianza di una cosa col principio senza alcuna dissomiglianza.* Ed anche una definizione di Anselmo[1]: *la verità è la rettitudine percepibile soltanto dalla mente;* poiché una cosa è retta, quando è conforme al suo principio. Ed altresì una definizione di Avicenna: *la verità di qualsiasi cosa è la proprietà del suo essere quale le fu stabilito.* Quello che poi si vuol dire quando si definisce la verità come *una adeguazione della cosa e dell'intelletto* può riferirsi ad entrambi i modi.

ARTICOLO II

Se la verità sia nell'intelletto che identifica e differenzia

Come si è detto (art. prec.), la verità nella sua prima ragion di essere è nell'intelletto. Ma poiché ogni cosa è vera in quanto ha la forma propria della sua natura, è necessario che l'intelletto, in quanto è conoscitivo, sia vero perché ha assimilato la cosa conosciuta, ch'è la sua forma in tanto ch'è conoscitivo. Perciò la verità si definisce come conformità dell'intelletto e della cosa. Onde conoscere

[1] *Dialog.* De veritate, cap. 12.

questa conformità significa conoscere la verità. Ma questa conoscenza non appartiene affatto al senso. Infatti nonostante che la vista si assimili l'oggetto visibile, tuttavia non conosce il rapporto che esiste tra la cosa vista e ciò ch'essa apprende della medesima. L'intelletto invece può conoscere la propria conformità alla cosa intelligibile: tuttavia non la conosce allo stesso modo con cui conosce l'essenza di una cosa. Però quando l'intelletto giudica che la cosa è conforme alla rappresentazione che ne ha, allora principalmente conosce e dice il vero. E questo lo fa assimilando e differenziando: giacché in ogni proposizione esso attribuisce ad una cosa espressa da un soggetto una forma espressa da un predicato, oppure la nega. Perciò è giusto dire che il senso è vero intorno ad una cosa oppure che l'intelletto è vero nel conoscere l'essenza; ma non perché conosca e dica il vero. Lo stesso dicasi delle parole complesse o incomplesse. La verità pertanto può essere nel senso, oppure nell'intelletto in quanto conosce l'essenza come in una cosa vera, non come la cosa conosciuta nel soggetto conoscente, ciò che propriamente importa la parola *verità;* giacché la perfezione dell'intelletto è il vero in quanto è conosciuto. Perciò, propriamente parlando, la verità è nell'intelletto che identifica e differenzia, e non già nel senso, né nell'intelletto che conosce semplicemente l'essenza.

Articolo III

Se il vero e l'ente si convertano

Come il bene ha la sua ragione d'essere in quanto è appetibile, così il vero si riferisce alla conoscenza. Ogni cosa poi intanto è conoscibile in quanto è ente. E appunto per questo si dice che « l'anima è in certo modo tutte le cose » [1] secondo il senso e l'intelletto. Perciò come il bene si converte con l'ente, così anche il vero. Tuttavia come il bene aggiunge all'ente la qualità di appetibile, così il vero aggiunge il riferimento all'intelletto.

Articolo V

Se Dio sia verità

Come si è detto già (art. I), la verità si trova nell'intelletto secondo che apprende la cosa com'è; e nella cosa poi, secondo che ha l'essere assimilabile all'intelletto. Ma questo si trova massimamente in Dio. Infatti Dio, essendo lo stesso suo essere, non solo è conforme al suo intelletto, ma è anche lo stesso suo intendere; e il suo intendere è la misura

1) Arist. *De Anima*, lib. III, testo 37.

e la causa di ogni altro essere, e di ogni altro intelletto; ed egli è il suo essere ed intendere. Onde ne segue che non solo in Dio sia la verità, ma che Egli sia la stessa somma e prima verità.

ARTICOLO VIII

Se la verità sia immutabile

Come si è detto dianzi (art. I), la verità propriamente è nel solo intelletto; e le cose si dicono vere in rapporto alla verità ch'è in qualche intelletto. Perciò la mutabilità della verità si deve considerare in rapporto all'intelletto, la cui verità consiste nella conformità alle cose conosciute. La quale conformità, come qualsiasi altra somiglianza, può variare in due modi, secondo la variazione di uno degli estremi. Onde nel primo modo la verità può variare da parte dell'intelletto, in quanto, restando identica la cosa, se ne può avere una diversa concezione; nel secondo modo, se, restando identica la nostra concezione, la cosa varia. In entrambi i modi avviene un mutamento dal vero nel falso. Se dunque esiste un intelletto nel quale non vi sia alternativa di opinioni o al cui intuito non possa sfuggire cosa alcuna, in esso la verità è immutabile. Ora questo è l'intelletto divino. Perciò la verità dell'intelletto divino è immutabile. Ma la verità del no-

stro intelletto è mutevole; non già nel senso che la verità sia il soggetto della mutazione; ma in quanto il nostro intelletto si muta dalla verità nella falsità: così infatti le forme si possono dire mutevoli. Invece la verità dell'intelletto divino è quella secondo la quale le cose naturali si dicono vere, ed è del tutto immutabile.

Questione XVII

DELL'ERRORE

Articolo I

Se la falsità sia nelle cose

Poiché il vero e il falso si oppongono, e i termini opposti si riferiscono allo stesso soggetto, è necessario che si cerchi la falsità innanzi tutto là dove si trova principalmente la verità, cioè nell'intelletto. Nelle cose invece non c'è né verità né falsità se non in rapporto all'intelletto. E poiché ogni cosa è denominata essenzialmente da ciò che le conviene *per se* e riceve una denominazione accessoria da ciò che le conviene *per accidens*, ne segue che una cosa può dirsi assolutamente falsa solo in rapporto all'intelletto dal quale dipende, perché ad esso si riferisce *per se*, e relativamente ad un altro intelletto, al quale si riferisce *per accidens*, non può dirsi falsa se non accessoriamente.

Ora le cose naturali dipendono dall'intelletto divino come le cose artificiali dipendono dall'intelletto umano. Perciò le cose artificiali si dicono false assolutamente ed essenzialmente, in quanto non rispondono alla forma dell'arte: così si dice che un artista fa un'opera falsa, quando vien meno ai principii dell'arte. Nelle cose poi che dipendono da Dio non vi può essere falsità in rapporto all'intelletto divino, perché qualunque cosa accada in esse dipende da un atto dell'intelletto divino: fatta eccezione se mai per gli agenti volontari soltanto, i quali possono sottrarsi ai disegni dell'intelletto divino, in che consiste il male della colpa, per cui gli stessi peccati sono nominati nelle Scritture *falsità e menzogne*, secondo è detto nel Salmo IV: « *Perché amate la vanità e cercate la menzogna?* » Come al contrario l'azione virtuosa è detta « *verità della vita* », in quanto è sottomessa ai decreti dell'intelletto divino, secondo le parole di S. Giovanni: « *Chi opera la verità, viene alla luce* ». [1]

Ma relativamente al nostro intelletto, al quale le cose naturali si riferiscono *per accidens*, queste possono dirsi false, non in senso assoluto ma relativo. E ciò in due modi. In un primo modo rispetto al significato: come quando si dice che è falso nelle cose ciò ch'è espresso o rappresentato dal discorso o dal concetto falso. In tal guisa ogni cosa può esser detta falsa in rapporto a ciò che non le appartiene, come se dicessimo che il diametro è commen-

[1] III, 21

surabile (al lato), come dice il Filosofo, [1] oppure come dice Agostino [2] che il *vero tragedo è un falso Ettore*. Come al contrario ogni cosa può dirsi vera, secondo quello che le appartiene.

In un secondo modo, sotto il rispetto della causalità. Così si dice che una cosa è falsa, se essa per sua natura è tale che ingenera una falsa rappresentazione di sé. E poiché è nostra abitudine congenita di giudicare circa le cose dalle apparenze esteriori, appunto perché la nostra conoscenza ha origine dal senso, il quale percepisce propriamente e direttamente gli accidenti esteriori; così negli accidenti esteriori ciò che rassomiglia ad altre cose dicesi essere falso in riferimento a queste; come p. e. il fiele è un miele falso, e lo stagno è un argento falso. Al qual proposito dice Agostino nel libro sopraccitato che « *chiamiamo false quelle cose, che apprendiamo come verosimili* ». E il Filosofo [3] dice che sono *false tutte quelle cose che sono atte o a non apparire quali sono o ad apparire quali non sono*. E in questo modo si dice anche falso l'uomo in quanto ama le false opinioni o le false locuzioni; non già in quanto è capace di congetturarle; altrimenti anche i sapienti e gli scienziati potrebbero chiamarsi falsi, come si dice nella *Metafisica* già citata.

1) *Met.*, lib. V, testo 34.
2) *Soliloq.*, lib. II, c. 10.
3) Op. cit.

Articolo II

Se vi sia falsità nel senso

La falsità non può trovarsi nel senso se non allo stesso modo in cui vi si trova la verità. Ma la verità si trova nel senso non in guisa tale che il senso conosca la verità; ma in quanto ha una percezione esatta dei sensibili, come già s'è detto. [1] Ciò che avviene in quanto il senso percepisce le cose come sono. Onde accade che ci sia falsità nel senso, quando questo apprende o giudica le cose diversamente da quello che sono. Ora il senso intanto conosce le cose, in quanto in esso vi è la loro somiglianza. La somiglianza poi d'una cosa può trovarsi nel senso in tre modi. Nel primo modo, vi si trova direttamente e per sé; come nella vista si trova la somiglianza dei colori e degli altri sensibili propri. Nel secondo modo vi si trova per sé, ma non direttamente; come nella vista v'è la somiglianza della figura o della grandezza e degli altri sensibili comuni. Nel terzo modo, non vi si trova né direttamente, né per sé, ma *per accidens;* come nella vista v'è la somiglianza dell'uomo, non in quanto è uomo, ma in quanto accade ad una cosa colorata di essere uomo. Ora circa i sensibili propri il senso non può

[1] *Quest.* XVI, art. 2.

avere una conoscenza falsa se non *per accidens* e in pochi casi; e ciò avviene perché non riceve convenientemente la forma sensibile a causa d'una indisposizione dell'organo; non altrimenti gli altri enti passivi, a causa d'un loro difetto, ricevono male l'impressione degli agenti. Così, a causa dell'alterazione della lingua, al malato il dolce sembra amaro. Circa poi i sensibili comuni *per accidens*, vi può essere falsa percezione anche se l'organo di senso è ben disposto; perché il senso non si riferisce ad essi direttamente, ma *per accidens*, oppure in maniera consecutiva, in quanto si riferisce ad altre cose (i sensibili propri) connesse con quelli.

Articolo III

Se vi sia falsità nell'intelletto

Come una cosa riceve l'essere dalla sua forma, così la potenza conoscitiva riceve il conoscere dalla somiglianza con la cosa conosciuta. Onde, come un ente naturale non perde l'essere che gli deriva dalla propria forma, pur potendo perdere qualche proprietà accidentale o conseguenziale; p. e. l'uomo può perdere la proprietà di essere bipede, ma non può perdere la natura di uomo; così la potenza conoscitiva non perde il suo essere, ch'è la conoscenza dell'oggetto dalla cui somiglianza è informato, pur

potendo venir meno circa la conoscenza delle proprietà conseguenziali o accidentali ad esso. Così s'è detto nell'articolo precedente che la vista non sbaglia circa il sensibile proprio, ma può sbagliare circa i sensibili comuni, che sono connessi col proprio, e circa i sensibili *per accidens.*

Ora, come il senso è informato direttamente dalla somiglianza dei sensibili propri, così l'intelletto è informato direttamente dalla somiglianza della quiddità (essenza) della cosa. Perciò l'intelletto non sbaglia circa l'essenza, come non sbaglia il senso circa i sensibili propri. Ma nell'assimilare e nel differenziare può sbagliare, quando attribuisce ad una cosa, di cui conosce l'essenza, una proprietà che non le appartiene o che le è contraria. Infatti in siffatti giudizi l'intelletto si comporta come il senso quando percepisce i sensibili comuni o quelli per *accidens.* Con questa differenza tuttavia, come s'è detto prima, [1] che nell'intelletto vi può essere falsità, non solo perché la conoscenza dell'intelletto è falsa, ma anche perché l'intelletto conosce la falsità come conosce la verità; nel senso invece c'è soltanto la falsità di fatto e non la falsità conosciuta come tale, come già s'è detto. Dunque la falsità *per sé* può trovarsi nell'intelletto solo nell'atto predicativo; ma *per accidens* può trovarsi la falsità anche nell'operazione intellettiva con la quale si conosce l'essenza, in quanto vi si può trovare mescolato l'atto predicativo. E ciò può accadere in due modi. In

[1] *Quest.* XVI, art. 2.

un primo modo, l'intelletto può attribuire la definizione d'una cosa ad un'altra; p. e. se attribuisce all'uomo la definizione del circolo. Allora la definizione di una cosa è falsa se è applicata ad un'altra. Nel secondo modo, se riunisce parti di definizioni, che non possono armonizzarsi insieme: allora la definizione non solo è falsa rispetto ad una determinata cosa, ma è falsa in sé. Così se uno formasse questa definizione: « *animale ragionevole quadrupede* », sbaglierebbe nella definizione, perché sarebbe falso questo giudizio « un *animale ragionevole è quadrupede* ». Perciò nella conoscenza delle essenze semplici l'intelletto non può errare; ma o è nel vero, o non intende niente del tutto.

Articolo IV

Se il vero e il falso siano contrari

Il vero e il falso si oppongono come contrari, e non come l'affermazione e la negazione, secondo l'opinione di alcuni. Per convincersi di ciò, si deve osservare che la negazione non pone alcunché né determina per sé alcun soggetto. Perciò può riferirsi tanto all'ente che al non ente; come p. es. *non vedendo, non sedendo*. La *privazione* invece non pone niente, ma determina per sé il soggetto. È infatti una negazione nel soggetto, come si dice [1], giacché non

[1] *Metaph.*, lib. IV, testo 27.

si chiama cieco se non chi da natura è fatto per vedere. Il *contrario* invece pone qualcosa e determina il soggetto: il *nero* infatti è una certa specie del colore. Il *falso* poi pone qualche cosa. Poiché, come dice il Filosofo [1] si ha il falso quando si dice o si vede una cosa quale non è, oppure si dice o si vede che una cosa non è qual'è. Come infatti il vero pone una concezione adeguata della cosa, così il falso ne pone una inadeguata. Ond'è evidente che il vero e il falso sono in opposizione contraria.

QUESTIONE XVIII

LA VITA DI DIO

ARTICOLO IV

Se tutte le cose siano vita in Dio

Si è già detto che la vita di Dio è lo stesso suo intendere. Ora in Dio sono la stessa cosa l'intelletto, ciò che s'intende e lo stesso suo intendere. Onde tutto ciò che è in Dio come termine dell'intelletto è lo stesso suo vivere ossia la vita di lui. Perciò siccome tutto ciò che è stato fatto da Dio si trova in lui come oggetto dell'intelletto, ne segue che tutte le cose in Dio sono la stessa vita divina.

[1] Op. cit.

Questione XIX

DELLA VOLONTÀ DIVINA

Articolo II

Se Dio vuole cose diverse da sé

Dio non solo vuole se stesso, ma anche altre cose diverse da sé. Ciò che risulta evidente da un argomento per somiglianza. Le cose naturali infatti non solo hanno una naturale inclinazione verso il proprio bene in modo da conseguirlo quando non l'hanno, oppure da riposare in esso quando lo hanno raggiunto; ma anche per diffondere possibilmente il proprio bene in altri. Onde vediamo che ogni agente, in quanto è in atto e perfetto, fa ciò ch'è simile a sé. Quindi all'essenza del bene appartiene anche questo, che chi ha il bene lo comunichi possibilmente anche agli altri. E ciò massimamente appartiene alla bontà divina, dalla quale discende per somiglianza ogni perfezione. Perciò, se le cose naturali, in quanto sono perfette, comunicano il proprio bene alle altre, molto di più appartiene alla volontà divina di comunicare ad altri il proprio bene per somiglianza, per quanto ciò è possibile. Così dunque Dio vuole se stesso ed altre cose: ma se stesso come fine; le altre cose come rivolte al fine; in quanto conviene alla divina bontà di rendere partecipi di essa anche altre cose.

Articolo III

Se tutto quello che Dio vuole, lo vuole necessariamente

Una cosa dicesi necessaria in doppio modo; cioè in senso assoluto e per supposizione. Nel primo modo una cosa si giudica necessaria in virtù dei suoi termini; o perché il predicato è contenuto nella definizione del soggetto, come p. e. è necessario che l'uomo sia animale; o perché il soggetto appartiene alla concepibilità del predicato; così è necessario che il numero sia o pari o impari. Ma non è necessario che Socrate segga, e ciò in senso assoluto; ma può dirsi necessario per supposizione; supposto infatti che segga, è necessario che egli segga, mentre siede.

Circa dunque le volizioni divine, si deve osservare che qualcosa è voluta da Dio necessariamente in senso assoluto; ma questa necessità non appartiene a tutte le cose che Dio vuole. La volontà divina infatti ha un rapporto necessario con la sua bontà, ch'è il suo oggetto proprio. Perciò Dio vuole necessariamente la sua bontà; non altrimenti la nostra volontà vuole necessariamente la felicità: così come qualsiasi altra potenza ha una relazione necessaria al suo oggetto proprio e principale, come la vista rispetto al colore, perché appartiene alla

sua essenza di tendere in esso. Le cose poi diverse da sé Dio le vuole, in quanto sono ordinate alla sua bontà, come al loro fine. Ma le cose che sono rivolte ad un fine non le vogliamo necessariamente volendo il fine, a meno chè non siano tali senza le quali il fine non possa essere conseguito; come p. e. vogliamo il cibo, volendo la conservazione della vita; e così vogliamo la nave, volendo attraversare il mare. Non così poi vogliamo necessariamente quelle cose senza le quali il fine può essere raggiunto, come il cavallo per andare a spasso; perché senza di questo si può andare lo stesso; e così delle altre cose. Laonde, poiché la bontà di Dio è perfetta, e può stare senza le altre cose, non ricevendo alcuna perfezione da esse, ne segue che non sia necessario assolutamente che Dio voglia altre cose diverse da sé. Tuttavia è necessario per supposizione. Supposto infatti che le voglia, non può non volerle; giacché la sua volontà è immutabile.

Articolo IV

Se la volontà di Dio sia causa delle cose

È necessario ammettere che la volontà di Dio sia causa delle cose, e che Dio agisca per volontà e non per necessità di natura, come alcuni opinarono. Ciò che può essere reso evidente in tre modi.

In primo luogo dallo stesso ordine delle cause

agenti. Poiché l'intelletto e la natura agiscono per un fine, com'è dimostrato,[1] è necessario che all'agente naturale siano predeterminati il fine e i mezzi necessari per il fine da un intelletto superiore; come alla freccia sono predeterminati il bersaglio e la direzione del movimento dall'arciere. Ond'è necessario che un agente per intelletto e volontà preceda l'agente per natura. Perciò, siccome Dio è primo nell'ordine degli agenti, è necessario ch'egli agisca per mezzo dell'intelletto e della volontà. Secondariamente dalla considerazione dell'agente naturale, al quale è proprio il produrre un solo effetto; giacché la natura, se non viene impedita, opera in un unico e medesimo modo. E ciò perché l'agente naturale agisce in quanto è tale; onde, finché rimane tale, agisce in tal modo. Ogni agente naturale infatti ha un essere determinato. Ora poiché l'essere divino non è determinato, ma racchiude in sé tutta la perfezione dell'essere, non può agire per necessità di natura; a meno che non producesse qualcosa d'indeterminato e d'infinito nell'essere, ciò ch'è impossibile, come già s'è detto.[2] Dunque Dio non agisce per necessità di natura; ma gli effetti determinati derivano dalla sua infinita perfezione secondo la determinazione del suo intelletto e della sua volontà. In terzo luogo dal rapporto tra effetto e causa. Infatti gli effetti intanto derivano dalla causa agente, in quanto preesistono in essa,

1) Arist. *Physic.* lib. II, testo 49.
2) *Quest.* VII, art. 2.

perché ogni agente produce quello che è simile a sé. Ora gli effetti preesistono nella causa secondo il modo di essere della causa. Laonde, poiché l'essere divino è lo stesso suo intendere, i suoi effetti preesistono in esso secondo il modo di essere intelligibile e derivano da esso secondo lo stesso modo; e perciò anche volontariamente. Infatti l'inclinazione che porta ad operare quello che l'intelletto ha concepito appartiene alla volontà. Dunque la volontà di Dio è causa delle cose.

Articolo VII

Se la volontà di Dio sia mutevole

La volontà di Dio è assolutamente immutabile. Però è da osservare che altro è mutare la volontà ed altro è volere qualche mutamento nelle cose. Può uno infatti con la stessa volontà rimasta immutabile volere che ora avvenga qualche cosa e che più tardi avvenga il contrario. Ma allora la volontà si muterebbe, se uno cominciasse a volere ciò che prima non volle, oppure cessasse di volere ciò che volle. Ciò che non può accadere, senza presupporre un cambiamento o da parte della conoscenza, oppure circa l'atteggiamento personale dello stesso soggetto che vuole. Giacché avendo la volontà per oggetto il bene, in due modi uno può cominciare a volere una cosa. Nel primo modo, quando la cosa

comincia per la prima volta ad essere buona per lui; ciò che non avviene senza un mutamento da parte sua, come al sopravvenire del freddo comincia ad essere cosa buona sedere presso il fuoco, mentre prima non lo era. Nel secondo modo, quando uno conosce essere buona una cosa per lui; mentre prima lo ignorava. Noi infatti stabiliamo delle consultazioni, appunto per sapere ciò che è bene per noi. Ora si è dimostrato precedentemente [1] che tanto la sostanza di Dio quanto la sua scienza sono assolutamente immutabili. Dunque è necessario ammettere che anche la volontà divina sia assolutamente immutabile.

Articolo VIII

Se la volontà di Dio imponga la necessità alle cose volute

La volontà divina impone la necessità ad alcune cose volute, ma non a tutte. La ragione di ciò alcuni vollero riporla nelle cause medie; in quanto sarebbero necessarie quelle cose che Dio produce per mezzo di cause necessarie, e contingenti quelle che produce per mezzo di cause contingenti. Ma questo non può sostenersi per due ragioni. In primo luogo, perché l'effetto d'una causa prima può essere contingente per mezzo della causa seconda,

[1] *Quest.* IX, art. 1; *quest.* XIV, art. 5.

in quanto che l'effetto della causa prima può essere impedito per un difetto della causa seconda; così la virtù del sole può essere impedita da un difetto della pianta. Ora nessun difetto delle cause seconde può impedire che la volontà di Dio produca il suo effetto. In secondo luogo se la distinzione del contingente dal necessario dipendesse soltanto dalle cause seconde, ne seguirebbe che ciò avverrebbe senza l'intenzione e la volontà divine; ciò che non si può ammettere.

Allora è più opportuno ammettere che ciò avviene in virtù della stessa efficacia della volontà divina. Quando infatti una causa è efficace nell'agire, l'effetto segue la causa, non tanto secondo ciò che si produce, ma anche secondo il modo di produrre o di essere. Invero dalla debolezza della virtù attiva del seme accade che il figlio nasca dissimile dal padre negli accidenti che appartengono al modo di essere. Ora poiché la volontà divina è efficacissima, ne segue non solo che accadano quelle cose che Dio vuole che avvengano, ma che accadano in quel modo preciso che Dio vuole. Ma Dio vuole che alcune cose accadano necessariamente ed altre invece contingentemente, e ciò perché vi sia ordine nelle cose a complemento dell'universo. Onde ad alcuni effetti fece corrispondere cause necessarie che non possono venir meno, dalle quali cioè gli effetti derivano necessariamente; ad altri invece adattò cause contingenti che possono venir meno, e da cui gli effetti derivano in maniera contin-

gente. Dunque gli effetti voluti da Dio non accadono in maniera contingente, perché le cause prossime sono contingenti; ma appunto perché Dio volle che essi accadessero contingentemente, dispose per essi cause contingenti.

Articolo IX

Se Dio voglia il male

Poiché è proprio del bene che sia appetibile, come già s'è detto, [1] ed il male essendo opposto al bene; è impossibile che il male, in quanto tale, sia oggetto dell'appetito, o naturale, o animale, o intellettivo che coincide con la volontà. Non pertanto il male può a volte essere desiderato *per accidens*, in quanto segue un bene. E ciò può avvenire in qualsiasi specie di appetito. Infatti un agente naturale non tende alla privazione o alla distruzione, ma tende ad attuare una forma alla quale è congiunta la privazione d'un'altra forma, e a generare un essere che implica la distruzione di un altro. Così il leone che uccide il cervo vuole il nutrimento, al quale è congiunta la morte dell'animale. Parimenti colui che fornica vuole il piacere, al quale è congiunta la deformità della colpa. Ora il male che è congiunto con un bene è la privazione

[1] *Quest.* V, art. 1.

di un altro bene. Perciò il male non sarebbe mai desiderato, nemmeno *per accidens*, se il bene al quale va congiunto il male non fosse desiderato di più del bene di cui il male è privazione.

Ma Dio vuole la sua bontà più di qualsiasi altro bene; vuole però un certo bene piuttosto che un altro. Laonde in nessun modo Dio vuole il male della colpa, ch'è una privazione dell'ordine rivolto al bene divino. Però può volere il male, ch'è un difetto naturale, oppure il male ch'è la pena, in quanto vuole un bene cui va congiunto un tale male: così volendo la giustizia, vuole la pena, e volendo la conservazione dell'ordine naturale, vuole che alcune cose naturalmente si corrompano.

QUESTIONE XXV

DELLA POTENZA DIVINA

ARTICOLO III

Se Dio sia onnipotente

Generalmente tutti ammettono che Dio sia onnipotente; ma non è facile assegnarne la ragione. Il dubbio infatti può sorgere, quando si cerca di capire che cosa significhi l'espressione: *Dio può tutto.* Ma, riflettendo bene, poiché la potenza si riferisce a ciò ch'è possibile; quando si dice che Dio può tutto, niente di più corretto si può pensare, che Dio

possa tutto ciò ch'è possibile, e che perciò si dice onnipotente. Ora, secondo il Filosofo,[1] una cosa si dice possibile in due modi. Nel primo modo, in relazione ad una potenza; così ciò ch'è subordinato alla potenza umana, si dice ch'è possibile all'uomo. Nel secondo in senso assoluto, dallo stesso rapporto dei termini. Ora non si può dire che Dio sia onnipotente, perché può tutte quelle cose che sono possibili alla natura creata, perché la potenza divina si estende al di là della creata. E se si dice che Dio è onnipotente, perché può tutto ciò ch'è possibile alla Sua potenza, si cade in un circolo vizioso a proposito dell'onnipotenza; giacché non significa altro che questo: Dio è onnipotente, perché può tutto quello che può. Resta dunque che Dio si dice onnipotente, perché può tutto il possibile in senso assoluto; che è il secondo modo di considerare il possibile. Una cosa invero è possibile o impossibile in senso assoluto dallo stesso rapporto dei termini: possibile, se il predicato non ripugna al soggetto, p. e. che Socrate stia seduto; impossibile, se il predicato ripugna al soggetto, p. e. che l'uomo sia un asino.

Si deve poi considerare che, poiché ogni agente produce ciò ch'è simile a sé, a ciascuna potenza attiva corrisponde un effetto possibile, come proprio oggetto secondo la natura di quell'atto in cui consiste la potenza attiva; così la potenza calorifica si riferisce come al proprio oggetto a tutto ciò che può

1) *Met.*, lib. V, testo 17.

essere riscaldato. Ma l'essere divino, in cui è fondata la natura della divina potenza, è l'essere infinito, non limitato ad un genere particolare di ente, ma recante in sé la perfezione di tutto l'essere. Onde tutto ciò che ha o può avere ragione d'essere è compreso nei possibili assoluti, rispetto ai quali Dio si dice onnipotente.

D'altra parte niente si oppone alla ragione d'essere tranne il non essere; perciò alla ragion d'essere del possibile assoluto, ch'è sottomesso alla divina onnipotenza, ripugna solo l'implicare in sé l'essere ed il non essere insieme. Questo infatti non appartiene all'onnipotenza divina; non per difetto della potenza divina, ma perché non può essere fattibile né possibile. Dunque tutto ciò che non implica contraddizione è compreso sotto quel possibile rispetto al quale Dio si dice onnipotente. Quello invece che implica contraddizione non è contenuto nella onnipotenza divina, perché non ha la ragion d'essere di possibile. Onde più propriamente si dovrebbe dire che non può realizzarsi, anziché dire che Dio non può farlo. E questo non contraddice al detto dell'Angelo: « *A Dio nulla è impossibile* »; perché ciò che implica contraddizione non può essere vero, non potendo essere concepito da nessun intelletto.

Questione XLIV

DELLA DERIVAZIONE DELLE CREATURE DA DIO E DELLA PRIMA CAUSA DI TUTTI GLI ENTI

Articolo I

Se sia necessario che ogni ente sia creato da Dio

È necessario ammettere che ogni ente, che in qualsiasi modo esista, derivi da Dio. Se infatti alcunché si trova in qualche ente per partecipazione, è necessario che sia prodotto in esso da un ente cui conviene per essenza; come il ferro che è riscaldato dal fuoco. Ma si è già dimostrato,[1] quando si è parlato della semplicità divina, che Dio è lo stesso essere per sé sussistente. E inoltre si è dimostrato[2] che l'essere sussistente non può essere che unico; così se la bianchezza fosse sussistente, non potrebbe essere che una sola; poiché la bianchezza diventa molteplice per le cose che la ricevono. Resta perciò chiaro che ogni altra cosa diversa da Dio non sia il suo stesso essere, ma partecipi l'essere. È necessario dunque ammettere che tutte le cose, le quali si differenziano secondo la diversa partecipazione dell'essere, per avere mag-

1) *Quest.* III, art. 4.
2) *Quest.* XI, art. 3 e 4.

giore o minore perfezione, siano prodotte da un solo primo ente, che è perfettissimo. Onde anche Platone [1] disse *essere necessario di porre l'unità prima di ogni molteplicità.* E Aristotele [2] a sua volta sostenne che « *ciò che è massimamente ente e massimamente vero è causa di ogni ente e di ogni vero: così ciò che è massimamente caldo è la causa di ogni calore* ».

Questione XLV

DEL MODO CON CUI LE COSE DERIVANO DAL PRIMO PRINCIPIO

Articolo II

Se Dio possa creare qualcosa

Non solo non ripugna che qualcosa sia creato da Dio dal nulla, ma è necessario ammettere che tutto sia stato creato da Dio, come risulta dalle cose precedentemente dette. [3] Chiunque infatti produce qualcosa da un'altra cosa, quello da cui produce è presupposto dalla sua azione, non prodotto da questa: così l'artefice opera sulle cose naturali, come il legno ed il bronzo, che non sono prodotti dall'attività artistica, bensì dalla natura. Ma la stessa natura

[1] Nel *Parmenide.*
[2] *Met.,* lib. 2, testo 4.
[3] *Quest.* XLIV, art. I.

produce le cose naturali quanto alla forma, non quanto alla materia, ch'è presupposta. Se dunque Dio non agisse se non per mezzo di qualcosa di presupposto, ne seguirebbe che quel presupposto non sarebbe prodotto da lui. Ora si è già dimostrato [1] che niente può esservi negli enti che non derivi da Dio, che è causa universale di tutto l'essere. Dunque è necessario ammettere che Dio produce dal niente l'essere delle cose.

Questione XLVI

DEL PRINCIPIO DELLA DURATA DELLE COSE CREATE

Articolo I

Se la totalità delle cose sia sempre stata

Bisogna dire che, eccetto Dio, niente è stato *ab aeterno*. E non è impossibile sostenere questo. Infatti si è dimostrato [2] che la volontà di Dio è causa delle cose. Perciò, intanto è necessario che vi sia qualche cosa, in quanto è necessario che Dio lo voglia; giacché la necessità dell'effetto dipende dalla necessità della causa. [3] D'altra parte si è di-

1) *Quest.* XLIV, art. 1 e 2.
2) *Quest.* XIX, art. 4.
3) *Met.*, lib. V, testo 6.

mostrato[1] che assolutamente parlando non è necessario che Dio voglia qualcosa, eccetto se stesso. Dunque non è necessario che Dio voglia che il mondo sia sempre stato. Ma intanto il mondo esiste, in quanto Dio vuole che esso esista, poiché l'essere del mondo dipende dalla volontà di Dio, come dalla sua causa. Perciò non è necessario che il mondo esista sempre. Onde nemmeno può provarsi dimostrativamente. Né le ragioni che a tal proposito adduce Aristotele sono pienamente dimostrative, ma soltanto sotto un certo rispetto; cioè per opporsi agli argomenti degli antichi, che ammettevano che il mondo ha inizio secondo certe modalità in verità impossibili. E questo si ricava da tre osservazioni. In primo luogo tanto nella *Fisica*[2] quanto nel libro « *Intorno al cielo* »[3] premette alcune opinioni, di Anassagora, di Empedocle e di Platone contro cui adduce ragioni contraddittorie. Secondariamente, perché dovunque si parla di tale questione, adduce le testimonianze degli antichi: ciò che non è un procedimento dimostrativo, ma persuasivo fondato sulla probabilità. In ultimo, perché espressamente dice[4] che alcune questioni sono problemi dialettici, intorno ai quali non vi sono ragioni dimostrative; come la questione « *Se il mondo sia eterno* ».

1) *Quest.* XIX, art. 3.
2) *Lib.* VIII.
3) Lib. I, testo 101.
4) *Top.*, lib. I, cap. 9.

Articolo II

Se sia articolo di fede che il mondo abbia avuto cominciamento

Che il mondo non sia sempre esistito, soltanto per fede si può sostenere, ma non si può provare dimostrativamente, come si è detto altrove del mistero della Trinità.[1] E la ragione sta in ciò, che l'inizio del mondo non può essere provato da parte del mondo stesso. Infatti il principio della dimostrazione è l'essenza. Ora ciascuna cosa secondo la definizione della sua specie astrae dalle condizioni spaziali e temporali; perciò si dice che gli universali sono dovunque e sempre. Onde non si può dimostrare che l'uomo, o il cielo o la pietra non siano esistiti sempre. Né la dimostrazione si può fare, se si considera la causa agente, che agisce volontariamente. Poiché non si può investigare con la ragione la volontà di Dio, tranne circa quelle cose ch'è assolutamente necessario che Dio voglia. Ma tali non sono quelle cose che Dio vuole circa le creature, come si è già detto.[2] Però la volontà divina può manifestarsi all'uomo per rivelazione, su cui si fonda la fede. Per la qual cosa è oggetto di fede che il mondo abbia avuto comin-

1) *Quest.* XXXVIII, art. 1.
2) *Quest.* XIX, art. 3.

ciamento, ma non è oggetto di dimostrazione né di scienza. E giova tener presente questo, affinché non vi sia per caso chi, presumendo dimostrare ciò ch'è proprio della fede, adduca ragioni non necessarie, che forniscono materia di derisione agli infedeli, i quali potrebbero reputare che noi per siffatte ragioni crediamo le cose di fede.

Questione XLVII

DELLA DISTINZIONE DELLE COSE IN GENERALE

Articolo II

Se l'ineguaglianza delle cose derivi da Dio

Origene, volendo escludere la tesi di coloro che facevano derivare la distinzione nelle cose dalla contrarietà dei principii del bene e del male, ammise che da principio tutte le cose fossero state create eguali da Dio. Dice infatti che Dio da principio creò le creature razionali soltanto, e le fece tutte eguali. In queste poi l'ineguaglianza sorse dal libero arbitrio; poiché alcune si convertirono più o meno a Dio, ed altre se ne allontanarono, anch'esse in grado diverso. Quelle creature razionali che per il libero arbitrio si convertirono a Dio furono innalzate ai diversi ordini degli angeli, secondo la diversità dei

meriti. Quelle poi che si allontanarono da Dio, furono legate diversamente ai corpi, secondo la diversità del loro peccato. E questa, secondo lui, è la causa della creazione e della diversità dei corpi. Ma secondo tale veduta, la totalità degli esseri corporali non sarebbe stata creata per comunicare alle creature la bontà di Dio, bensì per punire il peccato. Ciò ch'è contrario al detto: « *Dio vide tutte le cose che aveva fatte, ed erano ottime* ».[1] E come dice Agostino: « *Che cosa di più stolto si può dire, che con questo sole, unico al mondo, Iddio creatore non abbia pensato allo splendore della bellezza o alla salute delle creature corporali; ma piuttosto che sia avvenuto ciò, perché un'anima aveva peccato: e che per ciò, se cento anime avessero peccato, questo mondo avrebbe cento soli?* ».[2] Laonde si deve dire che la sapienza di Dio è causa non solo della distinzione delle cose, ma anche della loro ineguaglianza.

Questa tesi può essere dimostrata così. Nelle cose si trova una duplice distinzione: una formale, in quegli enti che differiscono per la specie; l'altra materiale, in quelle cose che differiscono soltanto numericamente. Poiché la materia esiste per la forma, la distinzione materiale esiste per quella formale. Ond'è che negli enti incorruttibili non c'è che un solo individuo di una sola specie, perché la specie si conserva sufficientemente in uno solo. Ma negli enti corruttibili in generale si hanno molti indivi-

1) *Gen.* I, 31.
2) *De civit. Dei,* lib. II, c. 23.

dui d'una sola specie per la conservazione di questa. Da ciò risulta che la distinzione formale è più importante di quella materiale. Ora la distinzione formale richiede sempre l'ineguaglianza; perché come è detto nella Metafisica,[1] le forme delle cose sono come i numeri, le specie dei quali variano per addizione o sottrazione dell'unità. Onde nelle cose naturali le specie appariscono ordinate gradatamente: così i corpi misti sono più perfetti degli elementi; le piante più perfette dei minerali; gli animali più perfetti delle piante, e gli uomini più perfetti di tutti gli altri animali; e in ciascuno di questi una specie è più perfetta delle altre. Come dunque la divina sapienza è causa della distinzione delle cose per la perfezione dell'universo, così lo è anche dell'ineguaglianza. Giacché l'universo non sarebbe perfetto, se soltanto un solo grado di bontà si trovasse nelle cose.

[1] Lib. VIII, cap. 3.

QUESTIONE XLVIII

DELLA DISTINZIONE DELLE COSE IN PARTICOLARE

ARTICOLO I

Se il male sia una certa natura

Uno degli opposti si conosce per mezzo dell'altro; così per mezzo della luce si conoscono le tenebre. Onde per sapere che cosa sia il male, bisogna desumerlo dalla natura del bene. Ora si è detto già [1] che il bene è tutto ciò ch'è appetibile; perciò, poiché ogni natura appetisce il suo essere e la sua perfezione, è necessario ammettere che l'essere e la perfezione di qualsiasi natura partecipino del bene. Laonde non può dirsi che il male significhi un certo essere oppure una certa forma o natura. Rimane dunque che con la parola male si esprima una certa assenza del bene. E pertanto si dice che « il male non è né esistente, né bene », perché, siccome l'ente, in quanto tale, è bene, l'assenza di entrambi ha lo stesso significato.

[1] *Quest.* V, art. 1 e sgg.

QUESTIONE XLIX

DELLA CAUSA DEL MALE

ARTICOLO II

Se Dio, ch'è sommo bene, sia causa del male

Come si ricava dalle cose dette precedentemente,[1] il male che consiste in un difetto di azione, ha sempre la sua causa in un difetto di colui che agisce. Ora in Dio, come si è dimostrato, non vi è alcun difetto, ma la somma perfezione; perciò il male che consiste in un difetto dell'azione, o ch'è prodotto da un difetto dell'agente, non si riporta a Dio come a sua causa. Ma il male che consiste nel disfacimento di certe cose ha la sua causa in Dio. E questo è manifesto tanto nelle cose naturali quanto nelle volontarie. Si è detto infatti nell'articolo precedente che un agente, in quanto con la sua virtù produce una forma alla quale consegue la corruzione e il difetto, è causa, mediante la sua attività, di quella corruzione e di quel difetto. Ora è manifesto che la forma che Dio principalmente attua nelle cose create è il bene che consiste nell'ordine dell'universo. Ma l'ordine dell'universo richiede, come si è detto dianzi,[2] che vi siano alcune cose

[1] Art. I. Se il bene possa essere causa del male.
[2] *Quest.* XLVIII, art. 2.

che possano venir meno e che realmente qualche volta vengano meno. Così Dio, producendo nelle cose il bene dell'ordine dell'universo, conseguentemente e *per accidens* produce la corruzione delle cose; secondo il detto biblico « *Il Signore mortifica e vivifica* ». Però l'altro detto: « *Iddio non fece la morte* » si deve intendere nel senso che non volle la morte direttamente. Ma all'ordine dell'Universo appartiene anche l'ordine della giustizia, che richiede che ai peccatori sia inflitta la pena. E in questo senso Dio è autore del male ch'è la pena, ma non del male ch'è la colpa, per le ragioni dette sopra.

ARTICOLO III

Se vi sia un solo male sommo, che sia la causa di ogni male

Dalle cose dette [1] risulta chiaro non esservi un solo primo principio del male, come vi è un solo primo principio del bene. In primo luogo, perché il primo principio del bene è per essenza buono, come s'è dimostrato già; [2] poiché niente può essere per essenza cattivo. Infatti è stato dimostrato che ogni ente, in quanto è ente, è buono, e che il male non esiste se non nel bene, come nel suo soggetto. Secondariamente, perché il primo principio

[1] *Quest.* XLIV, art. 1.
[2] *Quest.* VI, art. 3, 4.

del bene è un bene sommo e perfetto, che contiene in sé ogni bontà, come già s'è dimostrato.[1] Ora non vi può essere un sommo male, perché come s'è dimostrato dianzi,[2] benché il male diminuisca sempre il bene, tuttavia non lo può distruggere totalmente. E così, esistendo sempre il bene, non vi può essere una cosa totalmente e radicalmente cattiva. Perciò il Filosofo dice che « *se il male fosse totale, distruggerebbe se stesso,* »[3] perché annullato ogni bene per costituire il male integrale, si annulla anche lo stesso male, il cui soggetto è il bene. In terzo luogo, perché l'essenza del male ripugna alla natura del primo principio; sia perché il male viene prodotto dal bene, come si è dimostrato, sia perché il male non può essere causa se non *per accidens*; e perciò non può essere prima causa, perché « *la causa per accidens è posteriore alla causa che è per sé* »,[4] com'è manifesto.

Quelli poi che ammisero due primi princìpi, uno buono e l'altro cattivo, caddero in questo errore per la stessa ragione per cui sorsero altre strane affermazioni di antichi filosofi; perché cioè non considerarono la causa universale di tutto l'essere, ma soltanto le cause particolari di particolari effetti. Per questo infatti, se trovarono qualcosa di nocivo per virtù di una particolare natura, credettero che quella natura fosse cattiva: come se uno

1) *Quest.* VI, art. 2.
2) *Quest.* XLVIII, art. 4.
3) *Eth.*, libr. IV, cap. 5.
4) *Phis.*, lib., II, testo 66.

dicesse che la natura del fuoco è cattiva, perché bruciò la casa di un povero. Ora il giudizio circa la bontà di una cosa non si deve desumere dal riferimento a qualcosa di particolare, ma in se stesso e secondo il riferimento a tutto l'universo, nel quale ogni cosa tiene il suo posto in modo ordinatissimo, come si ricava dalle cose dette. [1] Similmente anche coloro che, per spiegare due effetti particolari contrari, ricorsero a due cause particolari contrarie, non seppero ridurre le cause particolari contrarie in una causa universale comune. E perciò giudicarono che anche per i primi princìpi la contrarietà fosse da riportarsi alle cause. Ma poiché tutte le cose contrarie convengono in qualcosa di comune, è necessario che si trovi una causa comune oltre le cause contrarie proprie; come al di là delle qualità contrarie degli elementi si trova la virtù del corpo celeste; e similmente oltre tutte le cose che in qualsiasi modo esistono, si trova un unico primo principio dell'essere, come già si è dimostrato. [2]

[1] *Quest* XI, art. 3 e *Quest.* IV, art. 2.
[2] *Quest.* II, art. 3.

QUESTIONE LXXV

DELLA NATURA DELL'UOMO E PRINCIPALMENTE DELL'ESSENZA DELL'ANIMA

ARTICOLO I

Se l'anima sia corpo

Per stabilire una ricerca intorno alla natura dell'anima bisogna premettere che noi chiamiamo anima il primo principio della vita di quelle cose che vivono attorno a noi; infatti diciamo viventi le cose animate, e prive di vita quelle inanimate. La vita poi si manifesta principalmente in due modi; che sono la conoscenza ed il movimento. Ora gli antichi filosofi incapaci di superare l'immaginazione riponevano in un corpo la radice di queste manifestazioni, poiché credevano che solo i corpi fossero reali e che ciò che non era corpo non fosse reale. Perciò ritenevano che l'anima fosse un corpo. La falsità di questa opinione benché possa dimostrarsi in molti modi; tuttavia ci serviamo di un solo argomento dal quale risulta in maniera certa ed evidente che l'anima non è un corpo.

È manifesto infatti che non qualsiasi principio di operazione vitale è anima; perché allora anche l'occhio sarebbe anima, essendo un principio di visione, (e lo stesso dovrebbe dirsi degli altri or-

gani dell'anima). Ma diciamo anima il primo principio della vita. Benché infatti un corpo possa essere un principio di vita, come il cuore è principio di vita nell'animale; tuttavia un corpo non può essere il primo principio della vita. È evidente infatti che l'essere principio di vita o vivente non conviene al corpo in quanto è corpo; altrimenti ogni corpo sarebbe vivente o principio di vita. Un corpo dunque intanto è vivente o anche principio di vita, in quanto è un determinato corpo. Quello che poi è in atto un determinato corpo, lo è per un principio che si dice atto del corpo. L'anima quindi, che è primo principio di vita, non è un corpo, ma l'atto del corpo; come il calore, che è il principio del riscaldamento, non è un corpo, ma un certo atto del corpo.

Articolo II

Se l'anima umana sia qualcosa di sussistente

È necessario ammettere che ciò ch'è principio dell'operazione intellettuale (e che chiamiamo anima umana) sia un principio incorporeo e sussistente. Infatti è manifesto che l'uomo per mezzo dell'intelletto può conoscere le nature di tutti i corpi. Ma quello che può conoscere altre cose, bisogna che non abbia niente in sé della loro natura, altrimenti ciò che gli appartiene per natura gl'im-

pedirebbe di conoscere le altre cose. Così la lingua dell'infermo, ch'è infetta di umore collerico ed amaro, non può sentire il dolce, ma tutto le sembra amaro. Se dunque il principio intellettuale avesse in sé la natura di qualche corpo, non potrebbe conoscere tutti i corpi, giacché ogni corpo ha una natura determinata. È impossibile perciò che il principio intellettivo sia un corpo. Similmente è impossibile che esso intenda per mezzo d'un organo corporeo, perché la natura determinata dell'organo corporeo impedirebbe la cognizione di tutti i corpi; così se un determinato colore si trovasse non solo nella pupilla, ma anche nel vaso di vetro, anche il liquido contenuto in questo apparirebbe dello stesso colore.

Dunque quel principio intellettuale, che si dice *mente* o *intelletto*, opera per sé indipendentemente dal corpo. Ora niente può operare per sé, che non sia per sé sussistente; perché l'operazione appartiene all'ente in atto. Laonde una cosa opera in quel modo in cui esiste; per la qual cosa non diciamo che il calore riscalda, bensì il corpo caldo. Resta dunque dimostrato che l'anima umana, che si dice intelletto o mente, è qualcosa di incorporeo e di sussistente.

Articolo VI

Se l'anima umana sia incorruttibile

È necessario ammettere che l'anima umana, la quale si chiama principio intellettivo, sia incorruttibile. Infatti una cosa si corrompe in due modi; in un modo *per se*, nell'altro modo *per accidens*. È impossibile poi che una cosa sussistente si generi o si corrompa *per accidens*, cioè per il fatto che un'altra cosa sia generata o corrotta. Infatti il generarsi e il corrompersi di una cosa sta come sta l'essere che si acquista per generazione e si perde per corruzione. Onde ciò che ha l'essere per sé non può generarsi o corrompersi se non per sé. Quelle cose poi che non sussistono, come gli accidenti e le forme materiali, nascono e si corrompono per generazione e corruzione dei composti. Si è dimostrato poi dianzi [1] che le anime dei bruti non sono per sé sussistenti, ma solo l'anima umana è tale. Onde le anime dei bruti si corrompono colla corruzione dei corpi; l'anima umana invece non può corrompersi, altrimenti dovrebbe corrompersi per sé. La qual cosa è del tutto impossibile non solo per l'anima, ma per qualsiasi ente sussistente, che sia forma soltanto. È evi-

[1] Art. III della quest. cit.

dente infatti che ciò che conviene per sé ad una cosa è inseparabile da essa. Ora l'essere conviene per sé alla forma che è atto. Laonde la materia intanto acquista l'essere in atto in quanto acquista la forma; e intanto si corrompe in quanto la forma si separa da essa. Ora è impossibile che la forma si separi da se stessa; per la qual cosa è impossibile che la forma sussistente cessi di essere.

Ammesso pure che l'anima sia composta di materia e di forma come dicono alcuni, si dovrebbe ancora ammettere che essa è incorruttibile. Infatti la corruzione si trova là dove esiste la contrarietà; giacché la generazione e la corruzione avviene dai contrari nei contrari. Onde i corpi celesti, non avendo materia soggetta ai contrari, sono incorruttibili. Ma nell'anima intellettiva non vi può essere alcuna posizione di contrari: essa infatti accoglie secondo il modo del suo essere. E quelle cose che sono ricevute in essa sono senza contrarietà; perché anche le ragioni dei contrari nell'intelletto non sono contrarie, perché vi è una sola scienza dei contrari. Impossibile dunque che l'anima intellettiva sia corruttibile. Di questa affermazione può aversi anche conferma dal fatto che ciascuna cosa naturalmente desidera di essere secondo il modo proprio. Ora il desiderio negli esseri conoscenti segue la cognizione. Il senso non conosce l'essere se non limitatamente al tempo e allo spazio. L'intelletto apprende l'essere in maniera assoluta, sciolto dal tempo e dal-

lo spazio. Onde ogni essere che ha l'intelletto naturalmente desidera di essere sempre. Ma il desiderio naturale non può essere frustrato. Dunque ogni sostanza intellettuale è incorruttibile.

QUESTIONE LXXVI

DELL'UNIONE DELL'ANIMA COL CORPO

ARTICOLO I

Se il principio intellettivo si unisca al corpo come sua forma

È necessario ammettere che l'intelletto, ch'è il principio dell'operazione intellettuale, sia la forma del corpo umano. Quello infatti mediante cui primariamente una cosa opera, è la forma di ciò a cui si attribuisce l'operazione: così la sanità è quello per cui primariamente il corpo è sano, e la scienza è ciò mediante cui principalmente l'anima sa; onde la sanità è forma del corpo, e la scienza è in certo modo forma dell'anima. E la ragione di ciò è che niente agisce se non in quanto è in atto. Onde quello per cui una cosa è in atto, è ciò per cui essa agisce.

È manifesto poi che quello per cui primariamente vive il corpo è l'anima. E poiché la vita si manifesta secondo le diverse operazioni nei diversi gradi

dei viventi, quello per cui primariamente compiamo ciascuna di queste operazioni vitali è l'anima. L'anima infatti è quello per cui primamente ci nutriamo, sentiamo e ci muoviamo nello spazio, e altresì quello per cui intendiamo. Dunque questo principio per il quale intendiamo, sia che si chiami intelletto, sia che si chiami anima intellettiva, è la forma del corpo. E questa è la dimostrazione di Aristotele.[1] Se alcuno poi volesse dire che l'anima intellettiva non è la forma del corpo, dovrebbe trovare il modo di spiegare come l'operazione dell'intendere sia propria dell'uomo. Ciascuno infatti sperimenta di essere lui stesso che intende. Ora una azione si può attribuire ad uno in tre modi, come dice il Filosofo.[2] O muove ed agisce secondo tutto se stesso, come il medico sana l'ammalato; o secondo una parte soltanto, come l'uomo che vede cogli occhi; o *per accidens*, come quando si dice che il bianco costruisce, perché capita al costruttore di essere bianco.

Ma quando diciamo che Socrate o Platone intende, è chiaro che ciò non gli viene attribuito *per accidens;* perché gli viene attribuito, in quanto è uomo, ciò che essenzialmente si predica di lui. Dunque o bisogna asserire che Socrate intende secondo tutto se stesso, come ammise Platone, sostenendo che l'uomo non è altro che anima intellettiva; oppure bisogna dire che l'intelletto è una parte

1) *De Anima*, lib. II, testo 24.
2) *Phys.*, lib. V, testo I.

di Socrate. Ma la prima affermazione non è sostenibile, come s'è dimostrato già,[1] per la ragione che è lo stesso uomo che ha coscienza d'intendere e di sentire. Ma il sentire non avviene senza il corpo. Perciò bisogna ammettere che il corpo sia una parte dell'uomo. È ovvio quindi che l'intelletto col quale Socrate intende è una parte di Socrate, in modo che l'intelletto in certa guisa si unisce al corpo di Socrate. Questa unione poi il Commentatore[2] dice che avviene per mezzo della specie intelligibile, la quale ha un duplice soggetto, cioè l'intelletto possibile da una parte, e dall'altra i fantasmi che sono negli organi del corpo. Così per mezzo della specie intelligibile l'intelletto possibile si collega al corpo di questo o di quell'uomo. Ma tale unione non basta a far sì che l'azione dell'intelletto sia l'azione di Socrate. E questo risulta evidente dalla somiglianza col senso, da cui Aristotele trae esempio per considerare il procedimento proprio dell'intelletto. Infatti egli dice[3] che i fantasmi stanno all'intelletto come i colori alla vista. Come dunque le diverse specie dei colori sono nel senso della vista, così i diversi fantasmi sono nell'intelletto possibile. Ora è chiaro che dal fatto che i colori esistano nella parete e la loro somiglianza nella vista, non ne segue che l'azione della vista si debba attribuire alla parete; giacché non diciamo punto che la parete

[1] *Quest.* LXXV, art. 4.
[2] *Averroe.*
[3] *De Anima*, lib. III, testo 18 e 30.

vede, ma piuttosto che è veduta. Dal fatto dunque che le diverse specie dei fantasmi sono nell'intelletto possibile, non ne segue che Socrate, nel quale esistono i fantasmi, intenda, ma piuttosto che i suoi fantasmi sono intesi.

Altri poi vollero sostenere che l'intelletto si unisce al corpo come un motore; così intelletto e corpo formano un solo essere, in modo che l'intelletto possa attribuirsi a tutto l'essere. Ma questa opinione è insostenibile per molte ragioni. 1) Perché l'intelletto non muove il corpo se non attraverso l'appetito, il cui moto presuppone l'operazione dell'intelletto. Dunque non già perché Socrate è mosso dall'intelletto, egli intende; ma piuttosto al contrario, appunto perché intende, Socrate è mosso dall'intelletto. 2) Perché essendo Socrate un determinato individuo in natura, la cui essenza è un composto di materia e di forma; se l'intelletto non fosse la sua forma, ne seguirebbe che sarebbe al di là della essenza di lui, e così l'intelletto in rapporto a tutto Socrate sarebbe come il motore a ciò che è mosso. Ora l'intendere è un'azione che rimane nell'agente e non passa in altro come p. e. il riscaldamento. Dunque l'intendere non può attribuirsi a Socrate per il fatto che questi è mosso dall'intelletto. 3) Perché l'azione del motore non si attribuisce alla cosa mossa se non come ad uno strumento, come l'azione del carpentiere rispetto alla serra. Se dunque l'intendere si attribuisce a Socrate come l'azione del suo motore, ne segue che si attribuirebbe a lui come ad

uno strumento: ciò che è contraddetto dal Filosofo,[1] il quale dice che l'intendere non avviene per mezzo di uno strumento corporale. 4) Perché, benché l'azione della parte si attribuisca al tutto, come l'azione dell'occhio all'uomo, tuttavia non si attribuisce mai ad un'altra parte eccetto forse accidentalmente: infatti non diciamo che la mano vede per fatto che l'occhio vede. Se dunque dall'intelletto e da Socrate si forma un solo essere, l'azione dell'intelletto non può attribuirsi a Socrate. Se poi Socrate è un tutto che si compone mediante l'unione dell'intelletto alle altre qualità di Socrate, e l'intelletto d'altra parte non si unisce a queste qualità se non come un motore; ne segue che Socrate non è né uno né un ente *simpliciter*: infatti una cosa è ente in quel modo che è una. Resta dunque vero l'unico modo che Aristotile[2] ammette, che cioè quest'uomo intende, perché il principio intellettivo è la sua forma. Così dalla stessa operazione dell'intelletto apparisce che il principio intellettivo si unisce al corpo come forma.

Lo stesso può anche rendersi manifesto dalla considerazione della specie umana. Infatti la natura in ciascuna cosa è resa manifesta dalla sua operazione. Ora l'operazione propria dell'uomo in quanto uomo è l'intendere; giacché per questa egli trascende tutti gli altri animali. Onde Aristotele[3]

1) *De Anima*, lib. III, testo 12.
2) *Ibid.*, lib. II, testo 25 e 26.
3) *Ethic.*, I. X c. 7.

ripone l'ultima felicità in siffatta operazione, siccome quella che è propria dell'uomo. Bisogna dunque che l'uomo tragga la specie da ciò che è il principio di siffatta operazione. Ora ogni cosa è costituita nella specie per la propria forma. È dimostrato perciò che il principio intellettivo sia la forma propria dell'uomo.

Ma si deve considerare che quanto più nobile è la forma tanto più essa domina la materia corporale e meno vi si immerge, e più la trascende colla sua operazione e virtù. Per la qual cosa vediamo che la forma dei corpi composti manifesta un'operazione che non appartiene alle qualità elementari. E quanto più si avanza nella nobiltà delle forme, tanto più si trova che la virtù della forma oltrepassa la materia elementare, come l'anima vegetale supera la forma elementare, e l'anima sensibile oltrepassa l'anima vegetale. Ora l'anima umana è la più alta nella nobiltà delle forme. Laonde intanto colla sua virtù supera la materia corporale, in quanto ha una operazione nella quale non entra affatto la materia corporale; questa operazione si dice intelletto.

Si deve inoltre considerare che se si ammette che l'anima è composta di materia e di forma, non si potrebbe in nessun modo sostenere che l'anima è forma del corpo. Poiché essendo la forma un atto, e la materia un ente soltanto in potenza, in nessun modo ciò che è composto di materia e forma potreb-

be essere forma di un'altra cosa secondo tutto se stesso. Se poi è forma secondo una parte di sé, ciò che è forma dicesi anima, e ciò di cui è forma dicesi primo animato, come si è detto dianzi. [1]

Articolo II

Se il principio intellettivo si moltiplichi secondo la molteplicità dei corpi

È impossibile che vi sia un solo intelletto in tutti gli uomini. Questo si vede esaminando la tesi di Platone secondo la quale l'uomo è lo stesso intelletto. Se infatti Socrate e Platone avessero un solo intelletto, ne seguirebbe che essi sarebbero un solo uomo e che non si distinguerebbero tra loro se non per ciò ch'è estraneo alla essenza di entrambi; e così la distinzione tra Socrate e Platone non sarebbe diversa da quella che passa tra un uomo con la tunica e un altro con la cappa: ciò ch'è del tutto assurdo. La stessa impossibilità risulta chiara, se si esamina la tesi di Aristotele, [2] secondo la quale l'intelletto è una parte o potenza dell'anima, ch'è forma dell'uomo. Infatti è impossibile che di più cose numericamente divise sia una la forma, com'è impossibile che di esse sia uno l'essere; giacché la forma è il principio dell'essere. E del pari risulta impossibile, in qualunque modo si concepisca l'unione dell'intel-

[1] *Quest.* LXXV, art. 5.
[2] *De Anima*, lib. III, testo 52.

letto a questo e a quell'uomo. È chiaro infatti che se uno è l'agente principale e due gli strumenti, si potrà parlare d'un solo agente semplicemente, ma di più azioni; così se un sol uomo tocca diverse cose con tutt'e due le mani, colui che tocca è uno, ma due sono le azioni del tatto. Se poi al contrario lo strumento è uno solo e gli agenti principali sono diversi, si dirà che gli agenti sono più, ma l'azione è una: così se molte persone con una fune tirano una nave, molti saranno a tirare, ma la trazione sarà unica. Se poi uno è l'agente principale ed uno l'istrumento, si dirà che uno è l'agente ed una l'azione; così se il fabbro percuote con un solo martello, v'è un solo percussore ed una sola percussione. Ora è chiaro che in qualunque modo l'intelletto si unisca o si congiunga a questo o a quell'uomo, esso ha il primato su tutte le altre proprietà umane; giacché le attività sensitive obbediscono e servono all'intelletto. Se dunque si ammettesse che gl'intelletti fossero più, e uno solo il senso di due uomini, p. e. se due uomini avessero un solo occhio, vi sarebbero più veggenti ma una sola visione. Se poi l'intelletto è uno solo, in qualunque modo variino tutte le altre cose di cui l'intelletto si serve come di strumenti; in tutti i modi Socrate e Platone saranno sempre una sola attività intelligente. E se aggiungiamo che lo stesso intendere che è l'azione dell'intelletto non avviene per altro organo che non sia lo stesso intelletto, ne seguirà ulteriormente che si ha un solo agente ed una sola azione, cioè che tutti gli

uomini sono un solo pensante e che di tutti vi è un solo intendere: si capisce rispetto allo stesso intelligibile. Potrebbe poi la mia azione intellettiva distinguersi dalla tua per la diversità dei fantasmi, in quanto cioè il fantasma della pietra in me è diverso da quello che è in te, se lo stesso fantasma, secondo che è diverso in me e in te, fosse la forma dell'intelletto possibile; perché lo stesso agente secondo diverse forme produce diverse azioni, come secondo le diverse forme delle cose rispetto allo stesso occhio vi sono diverse visioni. Ma il fantasma non è la forma dell'intelletto possibile, bensì la specie intelligibile, la quale viene astratta dai fantasmi. Ora in un solo intelletto non si forma per astrazione se non una sola specie intelligibile dei diversi fantasmi della stessa specie; così in un solo uomo, possono essere diversi fantasmi della pietra, tuttavia da essi viene astratta una sola specie intelligibile della medesima, per mezzo della quale l'intelletto di un sol uomo con una sola operazione, intende la natura della pietra, nonostante la diversità dei fantasmi. Se dunque l'intelletto di tutti gli uomini fosse unico, la diversità dei fantasmi che si trovano negli uomini non potrebbe produrre la diversità dell'operazione intellettuale di questo e quell'uomo, come opina il Commentatore.[1] Resta dimostrato dunque che è del tutto impossibile e sconveniente ammettere un solo intelletto in tutti gli uomini.

[1] *De Anima,* lib. III, comment. 36.

Questione LXXIX

DELLE POTENZE INTELLETTIVE

Articolo I

Se l'intelletto sia una potenza dell'anima

È necessario affermare secondo le cose dette che l'intelletto è una potenza dell'anima e non la stessa essenza di essa. Allora infatti l'immediato principio dell'azione è la stessa essenza dell'essere, quando l'operazione dell'ente è lo stesso suo essere: giacché l'essenza sta all'essere come la potenza sta all'operazione, che ne è l'atto proprio. Ora solo in Dio l'operazione dell'intendere è lo stesso suo essere. Dunque solo in Dio l'intelletto è la stessa sua essenza. In tutte le altre creature intellettuali invece l'intelletto è una potenza dell'essere intelligente.

Articolo II

Se l'intelletto sia una potenza passiva

Il *Filosofo* dice [1] che l'intendere è una specie di patire. Ora il patire ha tre significati. Il primo, ch'è il più proprio, consiste in ciò che un essere viene privato di ciò che gli conviene per natura o per in-

1) *De Anima*, lib. III, testo 12.

clinazione propria, come quando l'acqua perde la freschezza per il riscaldamento, oppure quando l'uomo si ammala o si rattrista. Il secondo è meno proprio e si ha quando si dice che uno patisce in quanto gli si toglie qualcosa, gli convenga o no.

In questo senso patisce non solo chi si ammala, ma anche chi guarisce; non solo chi si rattrista, ma anche chi si rallegra; e in generale chiunque subisce un cambiamento qualsiasi. In terzo luogo si dice comunemente che uno patisce quando, essendo in potenza a ricevere una cosa, riceve quello a cui era in potenza, senza perdere nulla. Secondo questo significato tutto ciò che passa dalla potenza all'atto, può dirsi che patisca anche se si perfeziona. In questo senso il nostro intendere è un patire. E la ragione è la seguente. L'operazione dell'intelletto ha per oggetto l'ente in universale. Ora la questione se l'intelletto sia in atto o in potenza si risolve in quella del rapporto dell'intelletto con l'ente universale. C'è un intelletto il quale sta all'ente universale come l'atto di tutto l'essere: tal'è l'intelletto divino, che è l'essenza di Dio, nella quale originalmente e virtualmente preesiste tutto l'essere come nella prima causa. Perciò l'intelletto divino non è in potenza, ma è atto puro. D'altra parte nessun intelletto creato si può considerare come l'atto in rapporto a tutto l'ente universale, altrimenti sarebbe un ente infinito. Per la qual cosa ogni intelletto creato, appunto perché tale, non è l'atto di tutti gli intelligibili, ma sta a questi come la potenza sta all'atto.

Il rapporto della potenza all'atto è duplice. Vi è infatti una potenza, la quale è sempre resa perfetta dall'atto, come la materia dei corpi celesti. V'è poi una potenza la quale non è sempre in atto, ma passa dalla potenza all'atto; come avviene negli enti che si generano e si corrompono. Ora l'intelletto angelico è sempre in atto rispetto ai propri intelligibili per la vicinanza al primo intelletto, ch'è atto puro. Ma l'intelletto umano, ch'è l'ultimo nella gerarchia degli intelletti e perciò massimamente lontano dalla perfezione dell'intelletto divino, è in potenza rispetto agl'intelligibili, e all'inizio è *come una tavola rasa nella quale nulla è scritto*, come dice il Filosofo.[1] Del che si ha la prova evidente nel fatto che da principio siamo intelligenti solo in potenza, e dopo diventiamo intelligenti in atto.

È chiaro dunque che il nostro intendere è una *specie di patire* secondo il terzo significato della parola. E per conseguenza l'intelletto è una potenza passiva.

[1] *De Anima*, lib. III, testo 14.

Articolo III

Se si debba ammettere l'intelletto agente

Platone opinava che non vi fosse alcuna necessità di ammettere l'intelletto agente per la formazione dell'intelligibile in atto, ma solo forse per offrire il lume intelligibile all'essere intelligente. Platone infatti ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia, e fossero per conseguenza intelligibili; perché una cosa è intelligibile in atto, appunto in quanto è immateriale. E tali forme chiamò *specie* o idee: dalla cui partecipazione diceva altresì che si forma la materia dei corpi per la costituzione naturale degl'individui nei generi e nelle specie loro propri, dei quali ultimi il nostro intelletto potesse acquistare la scienza.

Aristotele al contrario non ammise che le forme delle cose naturali sussistessero senza materia. Siccome le forme esistenti nella materia non sono intelligibili in atto, ne segue che le nature o forme delle cose sensibili, che noi intendiamo, non sono intelligibili in atto. Ora niente può passare dalla potenza all'atto, se non per opera di un ente già in atto: così il senso passa dalla potenza all'atto in virtù del sensibile in atto. Occorreva dunque ammettere da parte dell'intelletto una potenza la qua-

le formasse gl'intelligibili in atto per mezzo dell'astrazione delle specie dalle condizioni materiali. Ed è questa la necessità di ammettere l'intelletto agente.

ARTICOLO V

Se l'intelletto agente sia unico in tutti gli uomini

Il Filosofo [1] paragona l'intelletto agente alla luce. Ora la luce non è la medesima nelle diverse cose illuminate. Dunque l'intelletto agente non è il medesimo nei diversi uomini.

La verità di questa questione dipende dalle cose già dette. Infatti se l'intelletto agente non facesse parte dell'anima, ma fosse una sostanza separata, esso sarebbe unico in tutti gli uomini. E questo appunto intendono coloro che sostengono la tesi dell'unità dell'intelletto agente.

Ma se l'intelletto attivo appartiene all'anima come una potenza della medesima, bisogna ammettere più intelletti agenti secondo la pluralità delle anime, le quali si moltiplicano secondo la molteplicità degli uomini, come si è detto dianzi; poiché è impossibile che una sola e medesima potenza appartenga a soggetti numericamente diversi.

[1] *De Anima*, lib. III, testo 18.

Articolo VII

Se la memoria intellettiva sia una potenza diversa dall'intelletto

La natura della memoria consiste nel tesaurizzare ossia nel conservare le specie delle cose. Questa funzione viene attribuita dal Filosofo [1] all'intelletto. Dunque la memoria intellettiva non è una potenza diversa dall'intelletto.

Infatti, come si è detto precedentemente, [2] le potenze dell'anima si distinguono secondo la diversità degli oggetti; appunto perché la natura di ciascuna potenza consiste in una relazione determinata al proprio oggetto. Si è anche dimostrato dianzi [3] che se una potenza per sua natura è ordinata ad un oggetto secondo un rapporto generale, non si diversificherà secondo le particolari differenze di questo oggetto: così la potenza visiva che è ordinata al suo oggetto secondo il rapporto del colore, non si distingue per la differenza del bianco e del nero. Ora l'intelletto considera il suo oggetto sotto il rapporto generale di essere; appunto perché l'in-

1) *De Anima,* lib. III, testo 16.

2) *Quest.* LXXVII art, 3 « Se le potenze si distinguono per mezzo degli atti e degli oggetti ».

3) *Quest.* LIX, art. 4. « Se negli angeli si trovi l'appetito irascibile e concupiscibile ».

telletto possibile è tale che può diventare ogni cosa (*quo est omnia fieri*). Dunque nessuna differenza nell'essere importa una differenza nell'intelletto possibile. Tuttavia si distinguono le potenze dell'intelletto agente e dell'intelletto possibile: perché in relazione allo stesso oggetto, la potenza attiva, che fa essere l'oggetto in atto, bisogna che sia un principio diverso dalla potenza passiva, ch'è mossa dall'oggetto esistente in atto. In tal modo la potenza attiva sta al suo oggetto come l'ente in atto sta all'ente in potenza: la potenza passiva invece è in rapporto al suo oggetto come l'ente in potenza sta all'ente in atto.

Adunque nessun'altra differenza di potenza può ammettersi nell'intelletto, tranne quella tra l'intelletto possibile e l'intelletto agente. Perciò è chiaro che la memoria non è una potenza diversa dall'intelletto: alla natura infatti della potenza passiva appartiene così il conservare come il ricevere.

Articolo XI

Se l'intelletto speculativo e l'intelletto pratico siano potenze diverse

Aristotele[1] dice che l'intelletto speculativo per estensione diventa pratico. Una potenza invero non si trasforma in un'altra. Dunque l'intelletto specu-

[1] *De Anima*, lib. III, testo 49.

lativo e pratico non sono potenze diverse. Del che la ragione è evidente. Infatti, come si è detto innanzi, [1] ciò che si riferisce accidentalmente all'oggetto specifico considerato da una potenza non introduce differenza nella potenza: può accadere infatti che l'oggetto colorato sia un uomo, oppure una cosa grande o piccola; ma tutte queste cose sono apprese dalla stessa potenza visiva. Può accadere poi che una cosa appresa dall'intelletto sia ordinata o no all'azione. In ciò consiste la differenza tra l'intelletto speculativo e quello pratico. L'intelletto speculativo non ordina alla pratica ciò che apprende, ma si limita alla sola considerazione della verità: l'intelletto pratico invece è quello che ordina all'azione ciò che ha appreso. E questo è quello che dice il Filosofo [2] *che cioè l'intelletto speculativo differisce dal pratico per il fine.* Laonde entrambi sono denominati dal fine: speculativo l'uno, e pratico, cioè operativo, l'altro.

[1] *Quest.* LXXVII, art. 3.
[2] *De Anima*, lib. III, testo 49.

Questione LXXXII
DELLA VOLONTÀ

Articolo I

Se la volontà appetisca qualche cosa necessariamente

La parola « necessità » ha molti significati. È necessario infatti ciò che non può non essere. Questa necessità può appartenere ad una cosa per un principio intrinseco, sia materiale, come quando si dice che ogni composto di elementi contrari necessariamente si corrompe; sia formale, come quando diciamo ch'è necessario che il triangolo abbia tre angoli eguali a due retti. E tale necessità è naturale ed assoluta. Oppure può appartenere ad una cosa per un principio estrinseco, che può essere o un fine o un agente. È fine, quando senza di esso non si può raggiungere o non si raggiunge bene un altro fine, così come il cibo è necessario alla vita e il cavallo al viaggio; e questa necessità dicesi necessità finale, la quale secondo i casi dicesi anche utilità. È un agente, quando uno è costretto da un altro in modo tale da non poter fare il contrario; e questa è la necessità di coazione. Questa necessità di coazione ripugna del tutto alla volontà. Infatti diciamo violento ciò ch'è contrario alla inclinazione d'una cosa. Ora il moto della volontà è una certa inclinazione verso qualche cosa; perciò come una cosa

si dice naturale, perché è secondo l'inclinazione della natura; così si dice volontario quello ch'è secondo l'inclinazione della volontà. Come dunque è impossibile che una cosa sia insieme violenta e naturale, così è impossibile che una cosa sia a un tempo coatta, ossia violenta, e volontaria.

Ma la necessità del fine non ripugna alla volontà, quando al fine non si può pervenire che in un modo solo; così p. e. dalla volontà di attraversare il mare deriva la necessità nella volontà di volere la nave. Similmente anche la necessità naturale non ripugna alla volontà: anzi è necessario che come l'intelletto necessariamente inerisce ai primi principii, così anche la volontà inerisca necessariamente all'ultimo fine, ch'è la felicità. Il fine infatti nell'attività operativa sta come il principio nella speculativa, come dice Aristotele.[1] Occorre dunque che quello che conviene naturalmente ed immobilmente ad una cosa sia il fondamento ed il principio di tutte le altre cose; giacché la natura d'una cosa è dovunque il primo principio e ogni moto procede sempre da qualcosa d'immobile.

[1] *Phys.* lib. II, testo 89.

Articolo II

Se tutte le cose che vuole la volontà siano necessariamente volute

La volontà non vuole necessariamente tutto ciò che vuole. Infatti è vero che come l'intelletto naturalmente e necessariamente inerisce ai primi princìpi, così anche la volontà all'ultimo fine, come già si è detto. Ma vi sono alcuni oggetti intelligibili che non hanno una necessaria connessione ai primi princìpi come sono le proposizioni contingenti, tolte le quali, non ne segue la soppressione dei primi princìpi; e a tali proposizioni l'intelletto non assente per necessità. Altre proposizioni poi sono necessarie, perché hanno una connessione necessaria coi primi princìpi, come le conclusioni dimostrabili, negate le quali, si negano anche i primi princìpi: a queste proposizioni l'intelletto assente necessariamente, appena conosciuta la connessione necessaria delle conclusioni coi princìpi per mezzo della dimostrazione deduttiva. Ma non vi assente necessariamente, prima di conoscere la necessità di tale connessione per mezzo della dimostrazione. Lo stesso si verifica da parte della volontà. Vi sono infatti alcuni beni particolari che non hanno una necessaria connessione con la felicità, perché senza di essi l'uomo può essere felice; perciò a tali beni la volontà non ine-

risce necessariamente. Vi sono poi delle cose che hanno una necessaria connessione con la felicità, mediante le quali cioè l'uomo inerisce a Dio, nel quale soltanto consiste la vera felicità. Ma tuttavia, prima che sia dimostrata la necessità di tale connessione per mezzo della certezza della visione divina, la volontà non inerisce necessariamente a Dio, né a quelle cose che menano a Dio. Ma la volontà di colui che vede l'essenza divina inerisce necessariamente a Dio, così come ora noi necessariamente vogliamo essere felici. È chiaro dunque che la volontà non vuole necessariamente tutto quello che vuole.

Articolo IV

Se la volontà muova l'intelletto

In due modi si dice che una cosa muove un'altra. In un modo come fine; così si dice che il fine muove colui che agisce; e in questo modo l'intelletto muove la volontà, perché il bene concepito dall'intelletto è l'oggetto della volontà e la muove come un fine. Nell'altro modo si dice che una cosa muove un'altra come agente; così chi trasforma muove la cosa trasformata, e chi sospinge muove la cosa spinta; e in questo modo la volontà muove l'intelletto e tutte le potenze dell'anima, come dice

Anselmo.[1] E la ragione di ciò è che in tutte le potenze attive ordinate, la potenza rivolta ad un fine universale muove le potenze che mirano a fini particolari. E questo è evidente tanto nelle cose naturali quanto nelle civili. Il cielo infatti, che agisce per l'universale conservazione delle cose generabili e corruttibili, muove tutti i corpi inferiori, ciascuno dei quali agisce per la conservazione della propria specie o anche dell'individuo. Anche il re, che vuole il bene comune di tutto il regno, muove col suo comando i singoli capi delle città, i quali trasmettono la cura del regime a tutte le città. Ora l'oggetto della volontà è il bene ed il fine in generale; mentre ciascuna potenza si riferisce a qualche bene proprio ad essa conveniente, come la vista alla percezione del colore e l'intelletto alla conoscenza del vero. Perciò la volontà muove, come agente, tutte le potenze dell'anima ai loro atti, eccetto le potenze naturali della parte vegetativa, le quali non sono soggette al nostro arbitrio.

1) *De similitudinibus*, cap. 2.

Questione LXXXIII

DEL LIBERO ARBITRIO

Articolo I

Se l'uomo abbia il libero arbitrio

L'uomo ha il libero arbitrio, altrimenti sarebbero inutili i consigli, le esortazioni, i precetti; le proibizioni, i premi e le pene. Perché ciò sia evidente si deve tener presente che alcune cose agiscono senza giudizio, come la pietra che cade giù, e similmente tutte le cose prive di conoscenza. Altri esseri poi, come gli animali bruti, agiscono con giudizio, ma questo giudizio non è libero. Così la pecora vedendo il lupo giudica di doverlo fuggire, con giudizio naturale, ma non libero, perché fa questo giudizio per istinto naturale, non per riflessione: e lo stesso dicasi di qualsiasi giudizio degli animali bruti. Ma l'uomo agisce con giudizio, in quanto con la sua attività conoscitiva giudica che una cosa si deve fuggire oppure perseguire. Ma poiché questo giudizio non deriva da un istinto naturale che guida nell'azione particolare, ma da un raffronto razionale; perciò l'uomo agisce con giudizio libero, potendo condursi in diverse direzioni. La ragione infatti nelle cose contingenti ha dinanzi a sé vie opposte, come si vede nei sillogi-

smi dialettici e nelle persuasioni rettoriche. Ora le azioni particolari sono cose contingenti; perciò a loro riguardo il giudizio della ragione può comportarsi in modi diversi, non essendo determinato ad una sola cosa. Pertanto è necessario che l'uomo abbia il libero arbitrio, appunto perché è un essere ragionevole.

Articolo III

Se il libero arbitrio sia una potenza appetitiva

Al libero arbitrio appartiene l'elezione. In tanto infatti diciamo di avere il libero arbitrio in quanto possiamo accogliere un motivo e respingerne un altro. Ciò che significa scegliere; perciò bisogna far consistere la natura del libero arbitrio nella scelta. Ora alla scelta concorrono due fattori, uno appartenente all'attività conoscitiva e l'altro all'attività appetitiva. Da parte dell'attività conoscitiva si richiede l'esame dei motivi ossia il giudizio col quale si vede quello che è da preferirsi. Da parte poi dell'attività appetitiva si richiede l'accettazione effettiva di quello che è stato giudicato dall'intelletto. Perciò Aristotele [1] mise in dubbio se la scelta appartenesse più all'attività appetitiva che a quella conoscitiva. Secondo lui infatti la scelta o è intelletto appetitivo o appetito intellettivo. Ma inclina

[1] *Eth.* lib. VI, cap. 2.

più a ritenere che sia appetito intellettivo, chiamando la scelta desiderio razionale. E la ragione di ciò è che l'oggetto proprio della scelta è ciò che è rivolto ad un fine. Ora questo, in quanto tale, appartiene al bene che dicesi utile. Onde poiché il bene per sua natura è oggetto dell'appetito, ne segue che la scelta sia principalmente atto dell'attività appetitiva. Dunque il libero arbitrio è una potenza appetitiva.

Questione LXXXIV

IN CHE MODO L'ANIMA CONGIUNTA AL CORPO CONOSCA LE COSE CORPORALI CHE SONO INFERIORI A LEI

Articolo I

Se l'anima conosca i corpi per mezzo dell'intelletto

La scienza appartiene all'intelletto. Perciò se l'intelletto non conoscesse i corpi, ne seguirebbe che non vi sarebbe scienza delle cose corporali. E così sparirebbe la scienza naturale che ha per oggetto i corpi mobili.

Per rendere evidente questa questione bisogna osservare che i primi filosofi i quali specularono intorno alla natura delle cose, ritennero che nel mondo esistesse soltanto la realtà corporea. E poiché

vedevano che tutti i corpi erano mobili, credettero che fossero in un continuo flusso e che perciò nessuna certezza noi potessimo raggiungere intorno alla natura delle cose. Infatti ciò che è in continuo flusso non può essere conosciuto con certezza, perché svanisce prima di essere discriminato dalla mente: così Eraclito disse che *non è possibile toccare due volte l'acqua d'un fiume che scorre*, come riferisce il Filosofo.[1]

Dopo di questi venne Platone, il quale, per garantire la conoscenza della verità da parte del nostro intelletto, ammise al di là della realtà corporea un altro genere di enti separati dalla materia e dal movimento, che chiamò *specie* o *idee*, per la cui partecipazione ciascun essere singolare e sensibile è chiamato uomo, cavallo ecc. Onde argomentava che la scienza, le definizioni, e in generale qualsiasi nostro atto intellettivo non ha per oggetto la realtà corporea e sensibile, ma quelle entità separate e immateriali; e così l'anima non conosce gli esseri corporei ma le idee separate di questi.

Ma la falsità di questa tesi apparisce per due ragioni. In primo luogo, perché, essendo coteste idee separate e immobili, verrebbe ad escludersi dalla scienza la conoscenza del movimento e della materia (ch'è l'oggetto proprio della scienza della natura) e la dimostrazione per mezzo delle cause motrici e materiali. In secondo luogo, perché sembra ridicolo che mentre noi cerchiamo di cono-

1) *Metaph.*, lib. IV, testo 22.

scere la realtà manifestataci dai sensi, escogitiamo altri enti che non possono essere le sostanze delle cose sensibili, perché differiscono da queste nell'essere: così, anche se conoscessimo le supposte sostanze separate, questa conoscenza non ci metterebbe in grado di poter giudicare alcunché dei particolari sensibili.

La ragione per cui Platone sembra essersi allontanato dalla verità sta in ciò che, poiché riteneva che ogni cognizione avviene per mezzo di una certa somiglianza, credé che la forma dell'oggetto conosciuto dovesse trovarsi necessariamente nel soggetto conoscente allo stesso modo con cui trovasi nell'oggetto in sé. Considerava poi che la forma dell'oggetto conosciuto si trova nell'intelletto in maniera universale, immateriale e immobile: ciò che risulta dalla stessa operazione dell'intelletto il quale intende universalmente e quasi per una certa necessità, giacché l'azione si esplica, secondo la natura dell'essere che agisce. Perciò concluse che le cose conosciute dall'intelletto sussistessero in se stesse allo stesso modo, cioè in maniera immateriale e immobile.

Ma questo non è necessario. Infatti anche negli stessi sensibili vediamo che la forma differisce da un sensibile all'altro: così p. e. la bianchezza in uno è più intensa, in un altro più pallida; in uno è mista col sapore dolce, in un altro no. Similmente la forma sensibile in un modo esiste nella cosa fuori dell'anima e in un altro modo nel senso, il quale riceve la forma dei sensibili senza la

materia, come il colore dell'oro senza l'oro. E così l'intelletto riceve le specie dei corpi, che sono materiali e mobili, in maniera immateriale e immobile, secondo la sua natura: poiché la cosa ricevuta si trova nell'essere che la riceve secondo la natura di questo. Dunque bisogna affermare che l'anima per mezzo dell'intelletto conosce i corpi con una conoscenza immateriale, universale e necessaria.

Articolo III

Se l'anima conosca tutte le cose per mezzo delle idee innate

Il Filosofo[1] parlando dell'intelletto dice che è *come una tavola nella quale nulla è scritto.*

Poiché la forma è il principio dell'azione, bisogna che una cosa abbia con l'azione lo stesso rapporto che ha con la forma che è il principio dell'azione: così se il muoversi verso l'alto dipende dalla leggerezza, bisogna che quello che è in potenza soltanto a sollevarsi in alto, sia leggero soltanto in potenza, e che ciò che in atto s'innalza in alto, sia leggero in atto. Ora è noto che l'uomo a volte è in potenza soltanto a conoscere, tanto rispetto al senso che all'intelletto. E da questo stato di potenza passa all'atto, per l'azione dei sensi-

1) *De Anima,* lib. III, testo 14.

bili sul senso, se si tratta di conoscenza sensibile; e per l'insegnamento o per l'invenzione, se si tratta di conoscenza intellettiva. Onde bisogna dire che l'anima conoscitiva è in potenza tanto verso le forme che sono il principio del sentire, quanto verso quelle che sono il principio dell'intendere. E perciò Aristotele asserì che l'intelletto, col quale l'anima intende, non ha forme innate, ma è dapprincipio in potenza rispetto a tutte le forme siffatte. Ma siccome talora avviene che ciò che ha la forma in atto non possa agire secondo la forma a causa di qualche impedimento, come quando un corpo leggero è impedito di sollevarsi in alto; Platone ammise per questo che l'intelletto umano è naturalmente pieno di tutte le specie intelligibili, ma a causa dell'unione col corpo è impedito di passare all'atto.

Ma questa ipotesi non è accettabile. Prima di tutto perché, se l'anima ha una naturale conoscenza di tutte le cose, non sembra possibile che di questa originaria conoscenza sia rimasta così dimentica da ignorare perfino di possedere siffatta scienza: infatti nessun uomo dimentica ciò che naturalmente conosce, come p. e. che il tutto è maggiore della parte, ecc. L'ipotesi apparisce maggiormente inverosimile, se si pensa che l'essere dell'anima si unisce naturalmente al corpo, come s'è detto prima:[1] giacché è inconcepibile come

[1] *Quest.* LXXVI, art. I. « Se il principio intellettivo si unisca al corpo come una forma ».

l'operazione naturale di un essere sia impedita totalmente da ciò che gli appartiene per natura.

In secondo luogo, la falsità di questa ipotesi apparisce evidente dal fatto che, se viene a mancare qualche senso, viene a mancare anche la scienza di quelle cose che si apprendono per mezzo di quel senso; così il cieco nato non può avere alcuna cognizione dei colori. La qual cosa non avverrebbe, se l'anima avesse le idee innate di tutti gl'intellegibili.

Perciò si deve concludere che l'anima non conosce i corpi per mezzo delle idee innate.

Articolo VI

Se la conoscenza intellettiva si acquisti dalle cose sensibili

Intorno a questa questione bisogna distinguere tre opinioni filosofiche.

1) Democrito ammise che *non vi è altra causa di qualsiasi nostra conoscenza se non questa, che dai corpi che pensiamo provengono e penetrano nella nostra anima delle immagini*, come dice Agostino.[1] Anche Aristotele nel libro del *Sonno e della veglia* dice che Democrito sostenne che la conoscenza avviene per mezzo di immagini ed emanazioni

[1] *Epist. LVI ad Dioscorum.*

(*per idola et defluxiones*). Il fondamento di questa ipotesi era dato da ciò, che tanto Democrito quanto gli antichi naturalisti non facevano alcuna distinzione tra il senso e l'intelletto, come dice Aristotele.[1] E poiché il senso viene modificato dal sensibile, ritenevano che tutte le nostre conoscenze avvenissero per mezzo della modificazione prodotta dai sensibili. La quale modificazione secondo Democrito consisteva in un deflusso di immagini.

2) Platone invece ammise che l'intelletto differisce dal senso; ed ammise inoltre che l'intelletto è una potenza immateriale la quale non si serve dell'organo corporeo nel suo atto. E poiché ciò ch'è incorporeo non può essere modificato dai corpi, ritenne che la conoscenza intellettiva non avvenga mediante la modificazione dell'intelletto dai sensibili, ma per mezzo della partecipazione delle forme intelligibili separate. E sostenne che anche il senso è una potenza che agisce per sé. Onde nemmeno il senso, poiché è una facoltà spirituale, viene modificato dai sensibili; ma gli organi dei sensi vengono modificati dai sensibili, dalla quale modificazione, l'anima è in certo modo stimolata a formare dentro di sé le specie sensibili. A questa opinione sembra accostarsi Agostino,[2] quando dice che *non sente il corpo, ma l'anima per mezzo del corpo, del quale si serve come di un messaggero per formare in se stessa ciò che le viene annunziato da fuori*. Co-

1) *De Anima*, lib. II, testo 150.
2) *Super Gen. ad lett.*, lib. XII, cap. 24.

sì dunque secondo Platone non solo la conoscenza intellettiva non deriva dalle cose sensibili, ma nemmeno la conoscenza sensibile ne proviene interamente; ma i sensibili eccitano l'anima sensitiva a sentire, e similmente i sensi eccitano l'anima intellettiva ad intendere.

3) Aristotele infine tenne una via di mezzo. Ammise infatti con Platone che l'intelletto differisce dal senso. Ma sostenne che il senso non esercita la sua attività indipendentemente dal corpo; sicché il sentire non è atto dell'anima soltanto, ma del composto. E lo stesso sostenne di tutte le operazioni dell'anima sensitiva. Poiché dunque non ripugna che i sensibili che sono fuori dell'anima producano qualche cosa nel composto, Aristotele convenne con Democrito in questo, che le operazioni dell'anima sensitiva si producono per mezzo dell'impressione dei sensibili sul senso: ma non per emanazione, come pensò Democrito, bensì per una certa operazione. Democrito infatti spiegava ogni azione per mezzo della emanazione degli atomi, come si rileva dal *De Generatione* di Aristotele.[1] Ma Aristotele ammise che l'intelletto esercita la sua attività senza la cooperazione del corpo: giacché ciò ch'è corporeo non può imprimere nulla sull'incorporeo. Perciò a produrre l'operazione intellettuale secondo Aristotele non basta la sola impressione dei corpi sensibili, ma si richiede qualche cosa di più alto, perché l'*agente è più nobile del paziente,* come

[1] Lib. I, testo 56.

egli stesso dice. Ma questo non deve intendersi nel senso che l'operazione intellettuale sia prodotta in noi dalla sola impressione di alcuni esseri superiori; come ammise Platone, ma in questo senso: che quell'agente più elevato e più nobile che dicesi intelletto agente, di cui si è discorso dianzi,[1] rende per mezzo dell'astrazione, intelligibili in atto i fantasmi accolti dal senso.

Dunque, in questo senso determinato, da parte dei fantasmi l'operazione intellettuale è condizionata dal senso. Ma poiché i fantasmi non bastano a modificare l'intelletto possibile, onde si richiede l'azione dell'intelletto agente che li renda intelligibili in atto; non può dirsi che la conoscenza sensibile sia la causa totale e perfetta della conoscenza intellettuale, ma piuttosto deve dirsi che è in certo modo la materia su cui opera la causa.

Articolo VII

Se l'intelletto possa intendere in atto per mezzo delle specie intelligibili che ha in sé, senza rivolgersi ai fantasmi

Il Filosofo[2] dice che l'*anima non intende nulla senza il fantasma.* È impossibile infatti che il nostro intelletto, nello stato della vita presente, nel

1) *Quest.* LXXIX, art. 3, 4.
2) *De Anima,* lib. 3, testo 30.

quale è congiunto ad un corpo passibile, comprenda qualcosa in atto, senza convertirsi ai fantasmi. E ciò risulta da due constatazioni. In primo luogo, perché, essendo l'intelletto una potenza che non si serve dell'organo corporeo, non sarebbe affatto impedito nella sua operazione dalla lesione di qualche organo corporale, se non si richiedesse all'esercizio della sua attività l'azione di qualche potenza che si serve dell'organo corporeo. Ora dell'organo corporale si servono il senso, l'immaginazione e le altre potenze appartenenti all'anima sensitiva. Onde è chiaro che, perché l'intelletto possa intendere in atto, non solo acquistando cognizioni nuove, ma anche servendosi della scienza già acquistata, si richiede il concorso attivo dell'immaginazione e delle altre potenze. Constatiamo infatti che, quando è impedito l'atto della potenza immaginativa per una lesione organica, come nei maniaci, oppure l'atto della memoria come in quelli che cadono in letargo, l'uomo è impedito dall'intendere in atto anche quelle cose delle quali aveva già acquistato la conoscenza.

In secondo luogo, perché ciascuno può fare in sé questa esperienza, che quando ci sforziamo di intendere qualche cosa, costruiamo in noi alcuni fantasmi, quasi modelli nei quali possiamo intravedere ciò che vogliamo comprendere. Così pure quando vogliamo far capire qualche cosa ad un altro, gli offriamo degli esempi, per mezzo dei quali egli potrà formarsi delle immagini per comprendere.

La ragione deve cercarsi in ciò che la potenza conoscitiva è proporzionata all'oggetto conoscibile. Onde l'intelletto angelico che è totalmente separato dal corpo, ha come oggetto proprio la sostanza intelligibile separata dal corpo; e per mezzo di questo intelligibile conosce le cose materiali. Ma l'intelletto umano, ch'è congiunto al corpo, ha come oggetto proprio l'essenza o la natura esistente nella materia corporale, e attraverso la natura delle cose visibili si deve acquistare una certa cognizione delle realtà invisibili. Ora ad una siffatta natura appartiene l'essere in un individuo, che non può esistere senza materia corporea: così alla natura della pietra appartiene di esistere in una data pietra e all'essenza del cavallo di esistere in questo o quel cavallo e così per il resto. Quindi la natura della pietra o di qualsiasi cosa materiale, non può conoscersi veramente e completamente, se non in quanto è conosciuta come esistente in un individuo particolare. Ora noi apprendiamo il particolare per mezzo del senso e dell'immaginazione. Perciò affinché l'intelletto possa conoscere in atto il suo oggetto proprio, è necessario che operi sui fantasmi per intuire la natura universale esistente nel particolare.

Se invece l'oggetto proprio dell'intelletto nostro fosse la forma separata, o se le nature delle cose sensibili non sussistessero nei particolari, come pensavano i Platonici; non si richiederebbe che il nostro intelletto ricorresse sempre ai fantasmi per conoscere.

Articolo VIII

Se il giudizio dell'intelletto sia impedito dall'inazione dei sensi

Come si è detto nell'articolo precedente, l'oggetto proprio proporzionato al nostro intelletto è la natura della cosa sensibile. Ora un giudizio perfetto intorno ad una cosa non può essere dato, se non si conoscono tutte quelle cose che ad essa sono proprie; e principalmente se si ignora ciò che costituisce il termine ed il fine del giudizio. Orbene il Filosofo [1] dice che « *come il fine della scienza applicata è l'azione, così il fine della scienza naturale è ciò che apparisce principalmente ai sensi* »: il fabbro infatti non cerca la conoscenza del coltello se non per l'azione, ossia per fabbricare un determinato coltello; e similmente il naturalista non cerca di conoscere la natura della pietra e del cavallo, se non per scoprire le cause delle apparenze sensoriali. Ora è evidente che non potrebbe essere perfetto il giudizio del fabbro intorno al coltello, se ne ignorasse la fabbricazione; e similmente il giudizio della scienza intorno alle cose naturali non sarebbe perfetto, se ignorasse la natura delle cose sensibili. D'altra parte tutte le cose che noi comprendiamo nel presente stato, sono conosciute in rap-

[1] *De Caelo*, lib. III, testo 61.

porto alle cose sensibili naturali. Dunque è impossibile che il giudizio del nostro intelletto sia perfetto, quando c'è un impedimento nei sensi, per mezzo dei quali conosciamo le cose sensibili.

Questione LXXXV

DEL MODO E DELL'ORDINE DELL'ATTIVITÀ INTELLETTIVA

Articolo I

Se il nostro intelletto conosca le cose corporee e materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi.

Come si è detto dianzi,[1] l'oggetto da conoscere è proporzionato alla facoltà conoscitiva. Bisogna distinguere tre gradi dell'attività conoscitiva. In un primo grado l'attività conoscitiva è l'atto di un organo corporale, ed è il senso. E perciò l'oggetto di qualsiasi potenza sensitiva è la forma in quanto esiste nella materia corporale. E poiché tale materia è il principio dell'individuazione, ne segue che ogni potenza dell'anima sensitiva è conoscitiva soltanto di realtà particolari. Il secondo grado è costituito da quell'attività conoscitiva la quale non è l'atto d'un organo corporeo, né è in alcun modo congiunta alla materia corporale, ed è l'intelletto angelico. Perciò l'oggetto di questa facoltà conosci-

[1] *Quest.* LXXXIV, art. VII.

tiva è la forma sussistente senza materia: benché infatti gli angeli conoscano le realtà materiali, tuttavia le intuiscono in esseri immateriali, cioè o in se stessi o in Dio.

Il terzo è un grado intermedio ed è l'intelletto umano. Esso infatti non è l'atto di alcun organo, però è una potenza dell'anima, ch'è forma del corpo, come risulta da ciò che si è già detto.[1] E perciò il suo oggetto proprio è la forma in quanto esiste individualmente nella materia corporea, ma non in quanto è in questa o quella materia. Ora conoscere ciò che esiste nella materia individuale, ma non in quanto è in tale materia, significa astrarre la forma dalla materia individuale rappresentata dai fantasmi. Quindi bisogna affermare che il nostro intelletto conosce le cose materiali per mezzo dell'astrazione dai fantasmi, e attraverso le realtà materiali così conosciute perviene ad una certa conoscenza delle realtà immateriali; come al contrario gli Angeli per mezzo delle realtà immateriali conoscono le cose materiali. Platone invece, ponendo mente soltanto alla immaterialità dell'intelletto umano e non alla sua particolare unione col corpo, assegnò come oggetto proprio dell'intelletto le idee separate, e sostenne che noi conosciamo non per astrazione ma piuttosto mediante la partecipazione alle idee astratte, come si è detto precedentemente.[2]

[1] *Quest.* LXXVI, art. 1.
[2] *Quest.* LXXXIV, art. 1.

Articolo II

Se le specie intelligibili astratte dai fantasmi siano per il nostro intelletto come l'oggetto della conoscenza

La specie intelligibile sta all'intelletto come la specie sensibile sta al senso. Ma la specie sensibile non è quello che è sentito, ma piuttosto quello per mezzo del quale il senso sente. Dunque la specie intelligibile non è ciò che in atto è compreso, ma ciò per mezzo del quale l'intelletto conosce.

Alcuni sostennero che le potenze conoscitive che sono in noi non conoscono altro che le proprie modificazioni; p. e. il senso non percepisce se non la modificazione del proprio organo. Similmente l'intelletto non conosce che la sua modificazione, cioè la specie intelligibile ricevuta in sé. E così tale specie è lo stesso oggetto della conoscenza.

Ma questa tesi è evidentemente falsa per due ragioni. Prima di tutto, perché sono identiche quelle cose che comprendiamo e quelle cose che sono oggetto di scienza. Se dunque ciò che noi comprendiamo fossero soltanto le specie che sono nell'anima, ne seguirebbe che l'oggetto di tutte le scienze non sarebbe costituito dalle cose che esistono fuori dell'anima, ma soltanto dalle specie intelligibili che sono nell'anima. Così secondo i Platonici tutte le

scienze hanno per oggetto le idee che si credeva fossero conosciute in atto.[1]

In secondo luogo, perché ne deriverebbe l'errore degli antichi i quali dicevano che il vero è l'apparenza sensoriale; e similmente ne deriverebbe che i contraddittori sarebbero simultaneamente veri. Infatti se la potenza non conosce che la propria modificazione, giudica soltanto di questa. E una cosa sembra tale, quale risulta alla facoltà conoscitiva. Quindi il giudizio della potenza conoscitiva sarà sempre oggettivo, cioè verterà intorno alla propria modificazione com'essa è; e così ogni giudizio sarà vero. Così p. e. se il gusto non sente che la propria modificazione, quando uno che ha il gusto sano giudica che il miele è dolce, giudicherà rettamente; e similmente chi ha il gusto guasto e giudica che il miele è amaro, giudicherà egualmente secondo il vero: entrambi infatti giudicano secondo la modificazione del loro gusto. E così ne segue che ogni opinione sarà egualmente vera e in generale ogni stato di coscienza sarà vero.

Perciò bisogna ritenere che la specie intelligibile si riferisce all'intelletto come il mezzo col quale questo intende. La qual cosa si dimostra così. Poiché l'azione è duplice, come si dice nel libro IX della Metafisica, una che rimane nell'agente, come il vedere e l'intendere, l'altra che passa nell'oggetto esteriore, come p. e. il riscaldare e il tagliare; entrambe avvengono secondo una data forma. E co-

1) *Quest.* LXXXIV, art. 1.

me la forma secondo la quale avviene l'azione che passa nella cosa esteriore è la somiglianza dell'oggetto dell'azione, p. e. l'azione riscaldante è la somiglianza di ciò ch'è riscaldato; così la forma secondo la quale avviene l'azione che resta nell'agente è una somiglianza dell'oggetto. Onde la somiglianza della cosa visibile è la forma secondo la quale la vista vede; e la somiglianza della cosa conosciuta dall'intelletto, ch'è la specie intelligibile, è la forma secondo la quale l'intelletto conosce.

Ma poiché l'intelletto riflette sopra se stesso, con la stessa riflessione intuisce il suo conoscere e la specie secondo la quale conosce. Così la specie intelligibile è soltanto in via secondaria ciò che si conosce. Ma ciò che si conosce primariamente è la cosa di cui la specie intelligibile è la somiglianza.

Ciò è confermato anche dall'opinione degli antichi, i quali ammettevano che *il simile si conosce col simile.* Ammettevano infatti che l'anima per mezzo della terra che conteneva in sé conoscesse la terra che era fuori di sé; e così per il resto. Perciò se sostituiamo la specie della terra alla terra qual'è in sé, secondo l'insegnamento di Aristotele,[1] il quale dice che *la pietra non è nell'anima,* ma *la specie della pietra;* ne consegue che l'anima per mezzo delle specie intelligibili conosce le cose che sono fuori di lei.

1) *De Anima,* lib. III, testo 38.

Articolo V

Se il nostro intelletto conosca identificando e differenziando

È necessario che l'intelletto umano conosca identificando e differenziando. Infatti, poiché l'intelletto umano passa dalla potenza all'atto, ha una certa somiglianza colle cose sottoposte alla generazione, le quali non hanno subito la loro perfezione, ma l'acquistano successivamente. Così l'intelletto umano non coglie col primo atto conoscitivo la perfetta cognizione della cosa; ma dapprima apprende qualcosa di essa, p. e. la quiddità, che è l'oggetto primo e proprio dell'intelletto; e di poi conosce le proprietà, gli accidenti e i modi di essere che accompagnano l'essenza della cosa.

Perciò è necessario che una cosa si conosca mediante l'identificazione con altre cose oppure per la differenziazione da esse; e così da una assimilazione o differenziazione si passa ad un'altra; in che consiste il ragionamento.

L'intelletto angelico e quello divino invece si comportano come sostanze incorruttibili, le quali dall'inizio hanno tutta la loro perfezione. Perciò l'intelletto angelico ed il divino hanno subito e in maniera perfetta la conoscenza totale di una cosa. Onde nel conoscere la quiddità di una cosa, conoscono subito tutto quello che noi possiamo saperne

assimilando e differenziando, ossia raziocinando. Perciò l'intelletto umano conosce identificando e differenziando, come oltresì ragionando. L'intelletto divino e angelico invece conoscono bensì l'assimilazione, la differenziazione e il raziocinio, ma non assimilano, differenziando o ragionando, bensì per l'intuizione della semplice essenza.

ARTICOLO VI

Se nell'intelletto ci possa essere falsità

Il Filosofo [1] paragona, a questo proposito l'intelletto al senso. Ora il senso non s'inganna circa il proprio oggetto, come la vista rispetto al colore; eccetto solo accidentalmente per un impedimento fortuito dell'organo, come quando il gusto dei febbricitanti trova amaro il dolce, appunto perché la lingua è piena di umori cattivi. Ma circa i sensibili comuni il senso può ingannarsi come a proposito della grandezza o della figura, oppure come quando crede che il sole sia della lunghezza di un piede, mentre esso è più grande della terra. E tanto più può ingannarsi circa i sensibili *per accidens*; come quando, indotto dalla somiglianza del colore, crede che il fiele sia miele.

E di ciò la ragione è evidente. Infatti ciascuna po-

[1] *De Anima*, lib. III, test. 26.

tenza è ordinata necessariamente al proprio oggetto, secondo la sua natura. Ora, essendo così costituite le potenze, si comportano sempre allo stesso modo. Onde, finché permane la potenza, non vien meno il retto apprendimento del proprio oggetto.

L'oggetto proprio invece dell'intelletto è l'essenza delle cose. Onde, assolutamente parlando, l'intelletto non sbaglia circa l'essenza delle cose. Ma rispetto a quelle cose che accompagnano l'essenza o la quiddità, l'intelletto può ingannarsi, mentre riferisce una cosa ad un'altra, congiungendo o separando oppure raziocinando. Così pure non può errare circa quelle proposizioni, che si conoscono appena si è conosciuta la natura dei termini, come avviene dei primi princìpi: i quali garantiscono altresì la verità delle conclusioni e fondano la certezza della conoscenza scientifica.

Accidentalmente tuttavia può accadere che l'intelletto sbagli nel determinare la natura delle cose composte; non a causa dell'organo di senso, perché l'intelletto è una potenza che non ha bisogno dell'organo; ma a causa della molteplicità degli elementi che entrano nella definizione. Così la definizione di una cosa è falsa se si applica ad un'altra, come quando si applica al triangolo la definizione del circolo, oppure come quando una definizione è falsa in se stessa, perché implica l'unione di elementi contrastanti, come se si volesse definire una cosa per *animale ragionevole alato*. Laonde nella conoscenza delle realtà semplici, nella cui defini-

zione non può intervenire composizione alcuna, non possiamo sbagliare; ma possiamo solo essere manchevoli della loro conoscenza, in quanto non le cogliamo affatto come si dice nella Metafisica.[1]

QUESTIONE LXXXVI

CHE COSA CONOSCA IL NOSTRO INTELLETTO NELLE COSE MATERIALI

ARTICOLO I

Se il nostro intelletto conosca le cose singolari

Il nostro intelletto direttamente e principalmente non può conoscere ciò che è singolare nelle cose materiali. E la ragione è che il principio della singolarità nelle cose materiali è la materia individuale; mentre il nostro intelletto, come già si è detto,[2] conosce astraendo la specie intelligibile da siffatta materia. Ora ciò che si astrae dalla materia individuale è universale. Quindi il nostro intelletto non conosce direttamente se non l'universale.

Ma in via indiretta, e quasi per una specie di riflessione, può conoscere il singolare: perché come si è detto prima,[3] l'intelletto, anche dopo aver

1) *Metaph.*, lib. IX, testo 22.
2) *Quest.* LXXXV, art. I.
3) *Quest.* LXXXIV, art. VII.

astratto le specie intelligibili, non può con queste conoscere in atto senza rivolgersi ai fantasmi, nei quali appunto conosce le specie intelligibili, come si è detto. [1] In tal guisa dunque per mezzo della specie intelligibile direttamente conosce lo stesso universale, e indirettamente i singolari, ai quali appartengono i fantasmi. Così p. e. forma la seguente proposizione: *Socrate è uomo.*

ARTICOLO II

Se il nostro intelletto possa conoscere l'infinito

Aristotele, [2] dice che l'*infinito, in quanto è infinito, è ignoto.*

Poiché la potenza è proporzionata al suo oggetto, bisogna che l'intelletto rispetto all'infinito stia nello stesso rapporto in cui sta il suo oggetto, ch'è l'essenza della cosa materiale. Ora nelle cose materiali non si trova l'infinito in atto, ma soltanto in potenza, in quanto una cosa succede all'altra come si dice nella *Fisica.* [3] Perciò nel nostro intelletto si trova l'infinito in potenza, che consiste nell'intendere una cosa dopo l'altra: giacché l'intelletto non conosce mai tante cose da non poterne conoscere di più.

1) *De Anima,* lib. III, test. 32.
2) *Phisic.,* lib. I. testo 35.
3) *Ibid.,* lib. III, testo 57.

L'intelletto nostro non può conoscere l'infinito né per conoscenza attuale né per conoscenza abituale. Non per conoscenza attuale, perché l'intelletto nostro non può conoscere simultaneamente in atto se non ciò che può essere conosciuto per mezzo di una sola specie. L'infinito invece non può essere rappresentato da una sola specie; altrimenti avrebbe la natura di una totalità perfetta. Perciò l'infinito non può essere conosciuto se non procedendo da una parte all'altra, come si rileva dalla definizione che ne dà il 3° libro della Fisica, dove si dice che *l'infinito è ciò a cui si può sempre aggiungere qualche cosa.* [1] Sicché l'infinito non potrebbe essere conosciuto in atto, se non si numerassero tutte le sue parti; ciò che è impossibile.

Né possiamo conoscere l'infinito per conoscenza abituale. Infatti la conoscenza abituale è prodotta in noi dal conoscere in atto: esercitando l'intelligenza infatti noi acquistiamo la scienza, com'è detto nell'Etica. [2] Onde non potremmo conoscere abitualmente le realtà infinite secondo una conoscenza distinta, se non le avessimo conosciute in atto, numerandone le parti successivamente; ciò ch'è impossibile. Perciò l'intelletto nostro non può conoscere l'infinito né in atto né per conoscenza abituale, ma soltanto in potenza, come si è dimostrato.

[1] *Phisic.*, testo 63.
[2] *Ethic.*, lib. II, cap. 1.

ARTICOLO III

Se l'intelletto conosca i contingenti

Ogni scienza è di ordine intellettuale. Ma alcune scienze hanno per oggetto i fenomeni contingenti, come le scienze morali, le quali hanno per oggetto gli atti umani soggetti al libero arbitrio, e anche tra le scienze naturali quelle che si riferiscono agli enti sottoposti alla generazione e alla corruzione. Dunque l'intelletto conosce i contingenti.

Bisogna distinguere due modi di considerare i contingenti.

In un primo modo, essi sono considerati come tali, cioè come semplicemente contingenti. Nel secondo modo, essi sono considerati come aventi in sé qualcosa di necessario. Niente infatti è tanto contingente che non abbia in sé qualche principio di necessità. Così p. e. il fatto che Socrate corra, è contingente, considerato in se stesso; ma il rapporto della corsa al movimento è necessario: se infatti Socrate corre, è necessario che si muova.

Dal punto di vista della materia ogni cosa è contingente; perché il contingente è ciò che può essere e non essere: la potenza infatti appartiene alla materia. La necessità invece deriva dalla natura della forma, perché ciò che è intrinseco alla forma, appartiene a questa, necessariamente. Ora la materia è il principio dell'individuazione: l'uni-

versale invece si forma per mezzo dell'astrazione della forma dalla materia particolare. Si è detto poco prima [1] che l'intelletto direttamente e principalmente conosce gli universali, mentre il senso ha per oggetto i singolari, i quali in certo modo sono conosciuti anche dall'intelletto. Dunque i contingenti, in quanto sono contingenti, sono conosciuti direttamente dal senso e indirettamente dall'intelletto: ma le ragioni universali e necessarie dei contingenti sono conosciute dall'intelletto.

Per conseguenza se si considera la ragione formale del conoscibile, tutte le scienze hanno per oggetto ciò ch'è necessario. Se poi si considerano le cose stesse, allora alcune scienze si riferiscono a ciò ch'è necessario, altre invece a ciò ch'è contingente.

Articolo IV

Se il nostro intelletto conosca le cose future

Circa la conoscenza delle cose future bisogna fare la stessa distinzione che s'è fatta dei contingenti nell'articolo precedente. Giacché le cose future, in quanto sono sottoposte al tempo, sono singolari e non sono conosciute dall'intelletto se non per riflessione, come si è detto. Ma le cause delle cose future possono essere universali e conoscibili dal-

[1] Art. I.

l'intelletto; e di queste altresì ci potrà essere scienza.

Tuttavia per parlare della conoscenza del futuro secondo il linguaggio comune, bisogna osservare che le cose future possono essere conosciute in due modi: in se stesse e nelle loro cause. In se stesse le realtà future non possono essere conosciute se non da Dio, al quale invero sono presenti mentre nel corso delle cose sono future, in quanto che il suo eterno intuito abbraccia simultaneamente il corso del tempo nella sua totalità, come si è detto a proposito della scienza divina. [1]

Ma nelle loro cause i futuri possono essere conosciuti anche da noi. E se sono tali che derivano necessariamente dalle loro cause, sono conosciuti con certezza scientifica; così l'astronomo prevede l'ecclissi futura. Se poi sono in tale rapporto con le loro cause, che derivano da queste nella maggior parte dei casi, allora i futuri possono conoscersi per congettura più o meno probabile, secondo che le cause sono più o meno adeguate all'effetto.

1) *Quest.* XIV, art. 13.

SUMMA THEOLOGICA

Prima secundae

Questione I

DELL'ULTIMO FINE DELL'UOMO IN GENERALE

Articolo I

Se sia proprio dell'uomo agire per un fine

Di tutte le azioni compiute dall'uomo quelle soltanto si dicono propriamente umane, che sono proprie dell'uomo in quanto è uomo. L'uomo differisce appunto da tutte le creature irragionevoli in ciò, che egli è padrone dei suoi atti. Onde solo quelle azioni si dicono propriamente umane delle quali l'uomo è padrone. Ora l'uomo è padrone dei suoi atti per la ragione e la volontà; perciò il libero arbitrio si dice che è una proprietà della volontà e della ragione. Dunque quelle azioni si dicono propriamente umane che derivano dalla volontà deliberata. Quanto alle altre azioni compiute dal-

l'uomo, esse possono pur dirsi *azioni dell'uomo*, ma non azioni propriamente *umane*, perché non sono proprie dell'uomo, in quanto è uomo. È manifesto poi che tutte le azioni che derivano da qualche potenza, sono prodotte da questa secondo la natura del suo oggetto. Ma l'oggetto della volontà è il fine ed il bene. Dunque bisogna che tutte le azioni umane siano compiute per un fine.

Articolo IV

Se vi sia un ultimo fine della vita umana

Per sé parlando, è impossibile nell'ordine dei fini procedere all'infinito da qualsiasi parte. Infatti in tutte le cose che hanno un ordine tra loro, è necessario che, tolta la prima di esse, si tolgano anche quelle che sono ordinate ad esse. Laonde il Filosofo [1] dimostra che è impossibile nelle cause motrici procedere all'infinito; giacché non vi sarebbe un primo motore, sottratto il quale gli altri motori non possono muovere, perché in tanto muovono, in quanto sono mossi dal primo motore. Ora nei fini c'è un doppio ordine, cioè l'ordine dell'intenzione e quello dell'esecuzione; e in entrambi bisogna che vi sia un primo fine. Giacché ciò che è

[1] *Phisic.*, lib. VIII, testo 34.

primo nell'ordine dell'intenzione è come il principio motore dell'appetito; onde, tolto il principio, l'appetito sarebbe mosso da niente. Quello poi che è principio nell'ordine dell'esecuzione è ciò da cui l'operazione ha inizio: onde, tolto questo principio, nessuno comincerebbe mai a fare qualche cosa. Ora il principio dell'intenzione è l'ultimo fine; il principio poi dell'esecuzione è la prima di quelle azioni che sono ordinate al fine. Sicché da nessuna parte è possibile procedere all'infinito, perché se non vi fosse un ultimo fine niente si desidererebbe, né si compirebbe alcuna azione, e nemmeno si appagherebbe l'intenzione dell'agente. Ora se non vi fosse un primo termine nelle cose che sono dirette ad un fine, nessuno comincerebbe ad agire, né si chiuderebbe la deliberazione; ma si procederebbe all'infinito. Quelle cose poi che non hanno ordine per sé, ma si congiungono a vicenda accidentalmente, nulla vieta che comportino un processo all'infinito; giacché le cause accidentali sono indeterminate.

Così può accadere che nei fini e in quelle cose che sono ordinate al fine vi sia accidentalmente un processo all'infinito.

Articolo VII

Se sia unico l'ultimo fine di tutti gli uomini

In due modi si può parlare dell'ultimo fine: in un modo secondo la ragione del fine ultimo; nell'altro modo secondo ciò in cui si ripone la ragione dell'ultimo fine. Quanto alla ragión d'essere dell'ultimo fine, tutti convengono nell'appetirlo; giacché tutti vogliono conseguire la propria perfezione, ch'è appunto la ragion d'essere dell'ultimo fine. Ma quanto a quello in cui si ripone tale perfezione, non tutti gli uomini convengono nell'ultimo fine. Giacché alcuni desiderano le ricchezze come bene perfetto, altri il piacere; altri poi un'altra cosa qualsiasi: così come ad ogni gusto è piacevole il dolce, ma ad alcuni è massimamente gradevole la dolcezza del vino, ad altri invece la dolcezza del miele, o di altre simili cose. Tuttavia bisogna che sia senza dubbio più dilettevole quel dolce, in cui massimamente si compiace chi ha il gusto sanissimo; similmente bisogna che sia perfettissimo quel bene, che è desiderato come ultimo fine da chi ha l'affetto ben disposto.

Questione III

CHE COSA SIA LA FELICITÀ

Articolo IV

Se la felicità, consistendo nella parte intellettiva dell'uomo sia un'operazione intellettuale o volitiva

Alla felicità si richiedono due cose, come si è detto prima:[1] la prima, ciò in cui consiste l'essenza della felicità; la seconda, che sopravviene accidentalmente ad essa, cioè il piacere aggiunto. Quanto alla essenza della felicità, è impossibile che essa consista in un atto della volontà. È manifesto infatti dalle cose dette che la felicità è il raggiungimento dell'ultimo fine. Ora il conseguimento del fine non consiste nell'istesso atto della volontà, la quale si rivolge al fine sia assente, quando lo desidera, sia presente, quando riposandosi in esso si diletta. È chiaro poi che il desiderio del fine non è il raggiungimento del medesimo, ma è un moto verso il fine. Il piacere poi si aggiunge alla volontà perché il fine è presente; e non già inversamente una cosa è presente, perché la volontà si diletta in essa. Occorre qualche cosa di diverso dall'atto della volontà, perché il fine diventi presente

1) *Questione* II, art. VI. « *Se la felicità dell'uomo consista nel piacere* ».

alla volontà. Ciò è evidente per i fini sensibili. Se infatti l'acquisto del denaro consistesse in un atto di volontà, l'avido subito l'otterrebbe, non appena lo volesse; invece il denaro è assente, ed egli lo raggiunge in quanto se ne impossessa con la mano o con altri mezzi, e allora soltanto si diletta nel denaro già posseduto. Lo stesso avviene anche per il fine intelligibile. Infatti da principio noi vogliamo raggiungere il fine intelligibile; poi lo raggiungiamo in quanto diventa presente a noi per mezzo d'un atto dell'intelletto; e allora la volontà appagata si riposa nel fine già raggiunto. Dunque l'essenza della felicità consiste in un atto dell'intelletto. Però appartiene alla volontà il piacere conseguente la beatitudine, secondo il detto di Agostino che « *la beatitudine è il godimento della verità* »,[1] in quanto cioè lo stesso godimento è la perfezione della beatitudine.

Articolo VIII

Se la beatitudine dell'uomo consista nella visione dell'essenza divina

L'ultima e perfetta beatitudine non può consistere se non nella visione dell'essenza divina. Perché ciò sia evidente, bisogna considerare due cose. La prima è che l'uomo non è perfettamente beato,

[1] *Confess.*, lib. X, cap. 23.

finché gli resti qualcosa da desiderare e da cercare. La seconda è che la perfezione di qualsiasi potenza dipende dalla natura del suo oggetto. Ora l'oggetto dell'intelletto è l'essenza delle cose, come dice Aristotele;[1] onde intanto l'intelletto consegue la sua perfezione, in quanto conosce l'essenza d'una cosa. Se dunque l'intelletto conosce l'essenza di qualche effetto, senza tuttavia poterne conoscere l'essenza della causa, non si può dire che l'intelletto pervenga alla conoscenza piena della causa, benché attraverso l'effetto conosca l'esistenza della causa. Perciò rimane naturalmente all'uomo il desiderio, quando conosce l'effetto e sa che esso deriva da una causa, di conoscere anche l'essenza della causa; e questo desiderio provoca la curiosità e la ricerca; così p. e. se uno conoscendo l'ecclissi di sole, considera che esso deriva da una causa, della quale, appunto perché la ignora, resta meravigliato, e meravigliandosi cerca; né questa ricerca s'acqueta, finché non giunga a conoscere l'essenza della causa. Così dunque se l'intelletto umano conoscendo l'essenza di qualche effetto creato, non conosce altro di Dio tranne ch'Egli esiste, non ha raggiunto la perfezione circa la conoscenza della causa prima, e perciò gli rimane il desiderio naturale di cercare la causa; onde non è ancora perfettamente beato. Adunque per la beatitudine perfetta si richiede che l'intelletto per-

1) *De Anima*, lib. III, testo 26.

venga alla conoscenza dell'essenza della causa prima. E così l'intelletto raggiungerà la sua perfezione mediante l'unione con Dio come suo oggetto, in cui soltanto consiste la beatitudine dell'uomo, come già s'è detto.

Questione IX

DEL MOTIVO DELLA VOLONTÀ

Articolo I

Se la volontà sia mossa dall'intelletto

Intanto una cosa ha bisogno di essere mossa da un'altra, in quanto è in potenza verso molte cose; giacché quello che è in potenza non può passare all'atto se non per l'azione di un ente già in atto: e questo significa muovere. In doppio modo poi un'attività dell'anima è in potenza verso diverse cose: in un modo quanto ad agire o a non agire; nell'altro modo quanto a fare questo o quello: così la vista a volte vede in atto e a volte non vede; a volte vede bianco e a volte vede nero. Sicché ha bisogno di essere mossa in due sensi; cioè quanto all'esercizio o all'uso dell'atto e quanto alla determinazione dell'atto: nel primo modo si considera il soggetto, che a volte agisce ed altre volte non agisce; nell'altro modo si tiene presente l'oggetto per mezzo del quale l'atto viene specificato. Ora il

soggetto è mosso da qualche agente; e poiché ogni agente agisce per un fine, come già si è detto, il principio di questo movimento è dato dal fine. Così avviene che l'arte a cui appartiene il fine muove col suo comando l'arte a cui appartiene ciò che è rivolto al fine, come l'arte di manovrare la nave impera sull'arte di costruirla, come dice Aristotele.[1] Ora il bene in comune, che ha ragione di fine, è l'oggetto della volontà; e perciò sotto questo rispetto la volontà muove le altre potenze dell'anima verso i loro atti. Ci serviamo infatti delle altre potenze quando vogliamo. Giacché i fini e le perfezioni di tutte le altre potenze sono compresi sotto l'oggetto della volontà come determinati beni particolari. Sempre poi l'arte o la potenza a cui appartiene il fine universale, muove ad agire l'arte o la potenza a cui appartiene il fine particolare compreso sotto quello universale; così il duce dell'esercito, che vuole il bene comune, cioè l'ordine di tutto l'esercito, muove col suo comando qualcuno dei tribuni che presiede all'ordine di una sola schiera. Ma l'oggetto muove determinando l'atto come un principio formale, per mezzo del quale nelle cose naturali l'azione viene specificata, come il riscaldamento viene specificato dal calore. Ora il primo principio formale è l'ente e il vero universale, che è l'oggetto dell'intelletto; perciò in tal modo l'intelletto muove la volontà, nel presentare a lei l'oggetto proprio.

1) *Physic.*, libro II, testo 25.

Articolo III

Se la volontà muova se stessa

Come già si è detto, spetta alla volontà di muovere le altre potenze in virtù del fine che è l'oggetto della volontà. Ma, come s'è detto, il fine nelle cose appetibili si comporta come il principio nelle cose intelligibili. Ora è manifesto che l'intelletto per il fatto che conosce il principio, riduce se stesso dalla potenza all'atto circa la conoscenza delle conclusioni; e in questo modo muove se stesso. Similmente la volontà, appunto perché vuole il fine, muove se stessa a volere quelle cose che sono necessarie per il conseguimento del fine.

Articolo VI

Se la volontà sia mossa soltanto da Dio come da un principio esterno

Il moto della volontà è dall'interno, così come il moto naturale. Benché infatti una cosa possa muovere un ente naturale, pur non essendo la causa della natura della cosa mossa, tuttavia non può produrre il movimento naturale se non quello che in certo modo è causa della natura. La pietra invero è spinta su dall'uomo, che non produce la

natura di essa; ma questo movimento non è naturale alla pietra; giacché il moto naturale di essa non è prodotto se non da colui che produce la natura. Onde è stato detto[1] che « *il generante muove nello spazio i corpi gravi e leggeri* ». Così accade all'uomo fornito di volontà di essere mosso da un ente che non è causa di lui; ma è impossibile che la sua volontà sia mossa da un principio estrinseco che non sia causa della volontà medesima. Ora la causa della volontà non può essere che Dio. E ciò per due ragioni. 1) Perché la volontà è una potenza dell'anima razionale, la quale è prodotta soltanto da Dio per creazione, come è stato detto.[2] 2) Perché la volontà è ordinata al bene universale; onde nient'altro può essere causa della volontà, tranne Dio stesso che è il bene universale. Ogni altro bene infatti è un bene particolare ed è tale per partecipazione. Ora la causa particolare non dà l'inclinazione universale. Onde nemmeno la materia prima che è in potenza a tutte le forme, può essere prodotta da un agente particolare.

1) *Physic.*, lib. VIII, testo 29-32.
2) Parte I Quest. XC art. II, III.

Questione XIII

DELLA SCELTA DI CIO' CHE E' NECESSARIO AL FINE

Articolo I

Se la scelta sia un atto della volontà o della ragione

Colla parola scelta si esprime qualche cosa appartenente alla ragione ossia all'intelletto, e qualcosa appartenente alla volontà. Dice infatti il Filosofo [1] che « *la scelta è intelletto appetitivo o appetito intellettivo* ». Ora sempre che due cose concorrono a costituirne una sola, una delle due è come un principio formale rispetto all'altra. Perciò Gregorio Nisseno dice che « *la scelta in se stessa non è né appetito né giudizio soltanto, ma un che di composto di queste due cose* ». Come infatti diciamo che l'animale è composto di anima e di corpo, ma né il corpo né l'anima esistono per se stessi, sibbene insieme entrambi, così dobbiamo dire della scelta. Deve poi considerarsi negli atti dell'anima, che l'atto che appartiene essenzialmente ad una sola potenza o abito, riceve la sua forma specifica dalla potenza o abito superiore, secondo che la potenza inferiore è diretta dalla superiore.

[1] *Ethic.*, lib. VI, cap. 2.

Se infatti uno compie un atto di fortezza per amore di Dio, quell'atto, materialmente è un atto di fortezza, ma formalmente è atto di carità. Ora è chiaro che la ragione in certo modo precede la volontà e dirige il suo atto, in quanto cioè la volontà tende al suo oggetto secondo l'ordine della ragione, appunto perché la potenza conoscitiva presenta l'oggetto proprio alla potenza appetitiva. Così dunque quell'atto col quale la volontà si muove verso qualche cosa che è proposto come un bene, per il fatto che per mezzo della ragione è ordinato ad un fine, materialmente è un atto della volontà, formalmente invece è un atto della ragione. In questo modo la sostanza dell'atto materialmente si riferisce all'ordine che è imposto dalla potenza superiore; e perciò la scelta sostanzialmente non è un atto della ragione bensì della volontà; poiché la scelta si compie in un moto dell'anima verso il bene che si preferisce. Perciò è evidentemente un atto della potenza appetitiva.

Questione XVIII

DELLA BONTÀ E DELLA MALIZIA DEGLI ATTI UMANI IN GENERALE

Articolo I

Se tutte le azioni umane siano buone, oppure alcune siano cattive

Bisogna parlare del bene e del male nelle azioni come si parla del bene e del male delle cose, perché ciascuna cosa produce l'azione secondo il suo essere. In realtà ogni cosa tanto ha di bene quanto ha di essere; giacché il bene e l'essere si convertono come si è detto già.[1] Solo Dio ha la pienezza totale del suo essere in maniera assoluta; ciascuna cosa invece ha la pienezza dell'essere che le conviene secondo gradi diversi. Onde in alcune cose avviene che esse sotto un certo rispetto hanno l'essere, e tuttavia manca qualche cosa per completare la pienezza dell'essere a loro dovuta. Così alla pienezza dell'essere umano occorre che esso sia composto di anima e di corpo, e sia fornito di tutte le potenze e degli organi della conoscenza e del movimento; onde se manca qualcuna di queste proprietà, all'uomo manca qualcosa della pienezza del suo essere. Adunque quanto ha di essere, tanto

[1] Parte I. Questione V, art. 3.

ha di bontà, e quanto gli manca della pienezza dell'essere, tanto gli manca di bontà, e dicesi cattivo; così l'uomo cieco partecipa della bontà in quanto vive, e del male poi perché privo della vista. Che se nulla avesse di entità e di bene, non potrebbe dirsi né buono né cattivo. Ma poiché alla natura del bene appartiene la stessa pienezza dell'essere, se ad alcuno mancasse qualche cosa della pienezza dell'essere dovutagli, non si dirà che è buono senz'altro, ma soltanto sotto un certo rispetto, in quanto cioè è ente; potrà tuttavia dirsi ente semplicemente, benché secondo un certo rispetto sia non ente, come si è detto dianzi. [1] Così dunque si deve dire che ogni azione, quanto ha di essere, tanto ha di bontà. In quanto poi le manca qualcosa della pienezza dell'essere dovuta all'azione umana, per tanto manca di bontà e così dicesi cattivo; p. e. se le mancasse una determinata quantità in conformità della ragione, oppure un luogo dovuto, o qualcosa di analogo.

[1] Parte I. Quest. V art. 1, risposta alla I obiez.

Articolo II

Se l'azione umana riceva la bontà o la malizia dall'oggetto

Come già si è detto, la bontà o la malizia dell'azione, come delle altre cose si desume dalla pienezza dell'essere o dalla mancanza di esso. Ora la prima cosa che sembra appartenere alla pienezza dell'essere è ciò che costituisce il carattere specifico della cosa. E siccome la cosa naturale riceve la specie dalla sua forma, così l'azione riceve la specie dall'oggetto, come il moto dal suo termine. E perciò siccome la prima bontà della cosa naturale si desume dalla sua forma, che le conferisce la specie; così la prima bontà dell'atto morale si desume dall'oggetto conveniente, onde da qualcuno si chiama anche bontà generica, come p. e. servirsi della cosa propria. E siccome nelle cose naturali il primo male si ha quando la cosa generata non consegue la forma specifica, p. e. se non si generasse un uomo ma un'altra cosa al posto dell'uomo; così il primo male nelle azioni morali si desume dall'oggetto, come p. e. prendere le cose altrui; e dicesi male generico, prendendo il genere per la specie, così come parlando diciamo genere umano tutta la specie umana.

Articolo VIII

Se vi siano atti umani indifferenti nella loro specie

Come già si è detto, ogni atto riceve la sua specie dall'oggetto; e l'atto umano, che dicesi morale, riceve la specie dall'oggetto in relazione al principio degli atti umani, che è la ragione. Onde se l'oggetto dell'atto include qualcosa che è conforme all'ordine della ragione, l'atto sarà buono secondo la sua specie, come il dare l'elemosina al prossimo; se poi include alcunché di ripugnante all'ordine della ragione, l'atto sarà cattivo secondo la sua specie, come il rubare, che importa prendere la roba d'altri. Può accadere poi che l'oggetto dell'atto non include qualcosa attinente all'ordine della ragione, come il togliere una pagliuzza dalla terra, andare in campagna ecc.; allora tali atti secondo la loro specie sono indifferenti.

Questione XIX

DELLA BONTÀ E DELLA MALIZIA DELL'ATTO INTERNO DI VOLONTÀ

Articolo IV

Se la bontà della volontà dipenda dalla legge eterna

In tutte le cause ordinate l'effetto dipende più dalla causa prima che dalla causa seconda, perché la causa seconda non agisce se non in virtù della causa prima. Ora la ragione umana intanto è regola della volontà umana e ne misura la bontà, in quanto dipende dalla legge eterna; per cui si dice dal Salmista: [1]« *Molti dicono: chi ci mostra i beni? E' segnato sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore* »; come se si dicesse: « Il lume della ragione che è in noi, intanto può mostrare a noi i beni e dirigere la nostra volontà, in quanto è il lume del volto tuo, cioè derivato dal volto tuo ». Onde è manifesto che la bontà della volontà umana dipende molto più dalla legge eterna che dalla ragione umana; e dove vien meno la ragione umana, bisogna ricorrere alla ragione divina.

[1] IV, 6.

Articolo IX

Se la bontà della volontà dipenda dalla conformità alla volontà divina

Come già si è detto, la bontà della volontà dipende dalla intenzione del fine. Ora il fine ultimo della volontà umana è il sommo bene, che è Dio, come si è detto precedentemente. Dunque per la bontà dell'umana volontà si richiede che questa sia ordinata al sommo bene. Ora questo bene innanzitutto e principalmente si riferisce alla volontà divina come oggetto suo proprio. D'altra parte ciò che è primo in qualsiasi genere è la misura e la ragione di tutte le cose che appartengono a quel genere. Ogni cosa poi intanto è retta ed è buona, in quanto si commisura alla propria norma. Adunque affinché la volontà dell'uomo sia buona si richiede che sia conforme alla volontà divina.

Questione XX

DELLA BONTÀ E DELLA MALIZIA DEGLI ATTI UMANI ESTERNI

Articolo II

Se tutta la bontà o malizia dell'atto esterno dipenda dalla bontà o malizia della volontà

Nell'atto esterno si può considerare la bontà o la malizia in due modi: in un modo secondo la debita materia e le circostanze; nell'altro in rapporto al fine. Se si considera in rapporto al fine, dipende tutta dalla volontà; se poi si considera secondo la debita materia e le circostanze, dipende dalla ragione; da cui dipende anche la bontà della volontà, secondo che si muove in conformità di essa. Si deve poi riflettere che basta un solo difetto per rendere una cosa cattiva; ma perché una cosa sia realmente buona non basta un solo lato buono, ma si richiede l'integrità della bontà. Se dunque la volontà è buona sia da parte dell'oggetto proprio sia da parte del fine, ne consegue che l'atto esterno è buono anch'esso. Ma la sola bontà della volontà in rapporto al fine non basta a rendere buono l'atto esterno. Invece se la volontà è cattiva sia rispetto al fine sia rispetto al contenuto dell'atto volitivo, ne consegue che l'atto esterno è cattivo.

Articolo IV

Se l'atto esterno aggiunga qualcosa alla bontà o malizia dell'atto interno

Se si parla della bontà dell'atto esterno derivante dalla bontà del fine, allora l'atto esterno non aggiunge nulla alla bontà, tranne l'eventuale fatto che la volontà migliora nelle opere buone e peggiora nelle cattive. Ciò che può accadere in tre modi: nel primo modo numericamente, p. e. se alcuno vuol fare qualcosa per un fine buono o cattivo e non lo fa in quel momento; dopo lo vuole ancora e lo fa; allora si raddoppia l'atto della volontà e si fa un doppio bene o un doppio male. Nel secondo modo circa l'estensione, p. e. se alcuno vuol fare qualcosa per un fine buono o cattivo, e per qualche impedimento desiste; e un altro invece persiste nell'atto volitivo fino al compimento dell'opera; è chiaro che la volontà di quest'ultimo è più duratura nel bene o nel male, e per questo rispetto è migliore o peggiore. Nel terzo modo secondo l'intensità; giacché vi sono degli atti esterni che, essendo piacevoli o dolorosi, sono destinati a rafforzare o indebolire la volontà. Ora è ammesso che quanto più intensamente la volontà vuole il bene o il male, tanto è migliore o peggiore.

Se poi si parla della bontà dell'atto esterno deri-

vante dalla debita materia e dalle circostanze, si rapporta alla volontà come il termine o il fine, e in questo modo aumenta la bontà o la malvagità della volontà; giacché ogni inclinazione o moto si perfeziona quando consegue il fine o raggiunge il suo termine. Onde non è perfetta la volontà, se non è tale da operare appena si presenti l'opportunità. Se poi, pur essendovi la volontà perfetta, mancasse la possibilità di agire; il difetto di perfezione derivante dall'atto esteriore, sarebbe semplicemente involontario. E l'involontario come non merita premio o pena nell'operare il bene o il male, così nulla toglie del premio o della pena, se per caso l'uomo involontariamente venga meno nel fare il bene o il male.

Questione XXI

DI CIO' CHE CONSEGUE ALL'ATTO UMANO IN VIRTU' DELLA BONTÀ O DELLA MALIZIA

Articolo IV

Se l'atto umano, in quanto è buono o cattivo, sia degno di merito o di demerito presso Dio

L'atto d'un uomo è degno di merito e di demerito in quanto si riferisce ad un altro o in rapporto a lui o alla comunità. Ora in entrambi i modi gli atti umani buoni o cattivi sono degni di merito

o di demerito presso Dio. In rapporto a Dio stesso, in quanto è l'ultimo fine dell'uomo; giacché s'è già dimostrato essere necessario che tutti gli atti si riferiscano al fine ultimo; onde chi compie un atto cattivo non indirizzato a Dio, non rende onore a Dio, com'è dovuto all'ultimo fine. E anche da parte dell'intero universo; giacché in qualsiasi comunità colui che governa la società, ha principalmente cura del bene comune; onde a lui spetta la retribuzione secondo le azioni buone o cattive che avvengono nella società. Ora Dio è il governatore e reggitore di tutto l'universo, come già s'è dimostrato,[1] e in particolar modo degli esseri ragionevoli. Perciò è manifesto che gli atti umani sono degni di merito e di demerito presso di lui altrimenti ne seguirebbe che Dio non si prenderebbe cura degli atti umani.

Questione XC

DELLE LEGGI

Articolo I

Se la legge sia qualcosa di razionale

La legge è una certa regola e misura degli atti secondo la quale uno si induce ad agire o si ritrae dall'azione. Infatti dicesi legge da legare, perché obbliga ad agire. Ora la regola è la misura degli at-

1) *Quest.* CIII, art. 6 (1 Parte).

ti umani è la ragione, la quale è il primo principio degli atti umani, come risulta dalle cose dette. Alla ragione infatti appartiene l'ordinare verso un fine che è il primo principio nell'ordine dell'azione secondo il Filosofo. [1] In ciascun genere poi ciò che è primo principio è la misura e la regola di quel genere, come l'unità nel genere dei numeri e il primo movimento nel genere dei movimenti. Onde rimane che la legge è qualcosa di razionale.

Articolo II

Se la legge sia sempre ordinata al bene comune

La legge, come si è detto, appartiene a ciò che è il principio degli atti umani, appunto perché è regola e misura. Ora come la ragione è principio degli atti umani, così nella stessa ragione vi è qualcosa che è principio rispetto a tutto il resto; perciò ad esso bisogna che principalmente e massimamente appartenga la legge. Ma il primo principio nell'ordine dell'operare, del quale è la ragion pratica, è il fine ultimo. Il fine ultimo poi della vita umana è la felicità o la beatitudine, come si è detto. Onde bisogna che la legge rifletta massimamente l'ordine che è nella beatitudine. Inoltre poi-

[1] *Ethic.*, lib. VII. Cap. 8.

ché ogni parte è ordinata al tutto, come l'imperfetto al perfetto (un solo uomo è parte della comunità perfetta) è necessario che la legge propriamente riguardi l'ordine per la felicità comune. Laonde il Filosofo, premessa la definizione delle cose legali, fa menzione della felicità e della comunità politica; infatti dice: [1] « Chiamiamo giuste quelle cose legali che sono fattive e conservative della felicità e dei particolari della medesima nella comunità politica ». La perfetta comunità poi è la città come dice lo stesso Filosofo. [2] Ora in qualsiasi genere il più perfetto è il principio delle altre cose, le quali si denominano secondo l'ordine che hanno rispetto ad esso; come il fuoco che è massimamente caldo è causa del calore dei corpi misti, che intanto si dicono caldi, in quanto partecipano del fuoco. Onde, poiché la legge è massimamente tale quando è ordinata al bene comune, bisogna che qualsiasi legge particolare, allora abbia la qualità di legge, quando sia ordinata al bene comune. Perciò ogni legge è ordinata al bene comune.

1) *Etich.*, lib. V. Cap. 1.
2) *Polit.*, lib. I. Cap. 1.

Articolo III

Se la ragione di qualsiasi uomo possa essere fattiva di legge

La legge propriamente e principalmente riguarda l'ordine per il bene comune. Ora ordinare una cosa per il bene comune, appartiene o a tutta la moltitudine, o a chi fa le veci di tutta la moltitudine. Perciò il fare leggi o appartiene a tutta la moltitudine, o appartiene alla persona pubblica, che ha la cura della moltitudine; giacché anche in tutte le altre cose l'operazione di ordinare verso il fine è di colui al quale appartiene il fine medesimo.

Questione XCI

DELLA DIVERSITÀ DELLE LEGGI

Articolo I

Se vi sia una legge eterna

Come si è detto dianzi, la legge non è altro che un pronunziato della ragione pratica nel principe, che governa una comunità perfetta. È manifesto poi, supposto che il mondo sia retto dalla divina provvidenza, come si è dimostrato,[1] che tutto l'u-

[1] Parte I. Quest. XXII, art. 1 e 2.

niverso sia governato dalla ragione divina. E perciò la stessa ragione del governo delle cose in Dio, come esistente nel principe dell'universo, ha valore di legge. E poiché la ragione divina niente concepisce nel tempo, ma ha un concetto eterno, come è detto nei Proverbi (VIII), è necessario che siffatta legge sia detta eterna.

Articolo II

Se vi sia in noi una legge naturale

Come si è già detto, la legge, essendo regola e misura, in due modi può trovarsi in una cosa: in un modo come in colui che regola e misura; nell'altro modo come nella cosa regolata e misurata, perché in quanto una cosa partecipa della regola o della misura, così è regolata o misurata. Onde siccome tutte le cose, che sono subordinate alla divina provvidenza, sono regolate e misurate dalla legge eterna, come già si è detto, è manifesto che tutte le cose partecipano in qualche modo della legge eterna, in quanto cioè dalla sua impronta ricevono le inclinazioni ai propri atti e ai propri fini. Ma la creatura ragionevole tra tutti gli altri esseri è subordinata alla divina provvidenza in modo più eminente, in quanto essa stéssa diventa partecipe della provvidenza, poiché provvede a sé e alle altre creature. Onde anche essa partecipa della ragione eterna,

dalla quale riceve la naturale inclinazione al debito atto e al fine proprio; e tale partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole vien detta *legge naturale.* Laonde avendo detto il Salmista: [1] « *Sacrificate il sacrificio della giustizia* », come se alcuni domandassero quali sono le opere della giustizia, soggiunge: « *Molti dicono*: — *Chi ci mostra il bene?* ». — Alla quale domanda rispondendo dice: — « *Segnato è sopra di noi il lume del tuo volto, o Signore* ». Quasi il lume della ragione naturale, col quale discerniamo che cosa sia il bene e che cosa sia il male, il che appartiene alla legge naturale, niente altro sia che l'impronta del lume divino in noi. Onde è chiaro che la legge naturale non è altro che la partecipazione della legge eterna nella creatura ragionevole.

Articolo III

Se ci sia una legge umana

Come si è detto dianzi, la legge è un dettame della ragione pratica. Ma la ragione pratica e la ragione speculativa hanno lo stesso processo; entrambe infatti da alcuni princìpi procedono ad alcune conclusioni. Perciò bisogna dire che, come nella ragione speculativa da princìpi indimostrabili naturalmente conosciuti si ricavano le conclusioni di scienze diver-

1) *Salmo* IV, 6.

se, la cui conoscenza non ci è data naturalmente, ma è scoperta mediante l'attività della ragione; così pure dai precetti della legge naturale, come da alcuni princìpi comuni e indimostrabili, è necessario che la ragione umana proceda a regolare alcune cose in modo più particolare; e queste particolari disposizioni trovate secondo la ragione umana sono dette *leggi umane*, quando sono state osservate le altre condizioni che definiscono il concetto di legge, come si è detto prima. Onde Tullio dice nella sua RETORICA che « *il principio del diritto derivò dalla natura; poi alcune cose divennero consuetudinarie per ragioni di utilità; infine il timore delle leggi e la religione sancirono ciò che era derivato dalla natura ed era stato confermato dalla consuetudine* ». [1]

QUESTIONE XCIV

DELLA LEGGE NATURALE

ARTICOLO IV

Se la legge naturale sia una presso tutti gli uomini

Alla legge naturale appartengono quelle cose alle quali l'uomo è naturalmente inclinato, e principalmente ciò, che l'uomo sia inclinato naturalmente ad agire secondo ragione. Ora alla ragione apparție-

[1] *De inventione*, lib. II,

ne il procedere dalle conoscenze generali a quelle particolari. Ma in ciò la ragione speculativa e quella pratica si comportano diversamente: giacché la ragione speculativa ha il necessario per oggetto principale, ossia ciò che non può essere diversamente, perché la verità delle conclusioni proprie sta come quella dei princìpi generali. La ragion pratica invece ha per oggetto il contingente cui appartiene l'azione umana; e perciò, se nei princìpi generali vi è qualche necessità, quanto più si scende alle conclusioni particolari, tanto più può trovarsi qualche deficienza. Perciò nell'ordine speculativo si ha la stessa verità in tutti gli uomini, tanto nei princìpi quanto nelle conclusioni, quantunque la verità non sia conosciuta da tutti nelle conclusioni ma soltanto nei princìpi, che si dicono concetti comuni. Nell'ordine pratico invece non si ha la stessa verità o rettitudine pratica in tutti gli uomini circa le conclusioni particolari, ma soltanto nei princìpi comuni; e se presso taluni trovasi la stessa rettitudine nelle conclusioni particolari, non è egualmente nota a tutti. Così dunque è chiaro che circa i princìpi comuni della ragione sia speculativa che pratica, si ha la stessa verità o rettitudine in tutti ed egualmente nota a tutti. Quanto poi alle conclusioni proprie della ragione speculativa, trovasi la stessa verità in tutti gli uomini ma non egualmente nota a tutti: infatti è vero per tutti che il triangolo ha tre angoli eguali a due retti, benché ciò non sia noto a tutti. Ma circa le conclusioni proprie della ragion prati-

ca, né si ha la stessa verità o rettitudine in tutti gli uomini, né presso coloro in cui la si trova è egualmente nota. Presso tutti infatti trovasi questo principio retto e vero, che si debba agire secondo ragione. Ma da questo principio segue come una conclusione propria che il deposito si debba restituire; e questo è vero nella maggior parte dei casi; ma in qualche caso può accadere che sia dannoso e per conseguenza irragionevole restituire il deposito; p. e. se alcuno chiedesse il deposito per combattere la patria; e tanto più si può incorrere nell'eccezione, quanto più si scende nei particolari: p. e. se il deposito si dovesse restituire con una certa cauzione e in un determinato modo. Infatti più sono le condizioni particolari apposte, e in più modi potrà avvenire che non sia retta o la restituzione o la mancata restituzione. Così dunque si deve ritenere che la legge naturale, rispetto ai primi princìpi comuni è la stessa in tutti gli uomini, non solo secondo la rettitudine, ma anche secondo la conoscenza. Ma rispetto ad alcune determinazioni proprie, che sono come le conclusioni dei princìpi comuni, è la stessa in tutti nella maggior parte dei casi, sia per la rettitudine sia per la conoscenza; ma in qualche caso può venir meno, non solo circa la rettitudine per qualche impedimento particolare (come anche le nature generabili e corruttibili in qualche caso vengono meno per qualche impedimento), ma anche circa la conoscenza. E questo avviene perché alcuni hanno la ragione depravata dalla passione, sia per cattiva con-

suetudine sia per cattivo abito di natura, come una volta presso i Germani il ladrocinio non era reputato iniquo, pur essendo espressamente contro la legge naturale, come riferisce Giulio Cesare. [1]

Articolo V

Se la legge naturale possa mutare

La legge naturale può mutare in due modi: in un modo in quanto le si aggiunga qualche cosa, e in questo modo niente vieta che la legge naturale muti: molte cose infatti ad essa sono state aggiunte, utili alla vita umana, tanto per mezzo della legge divina quano per mezzo delle leggi umane. Nell'altro modo si può intendere il mutamento della legge naturale per via di sottrazione; in quanto cioè cessi di appartenere alla legge naturale una cosa che prima le apparteneva. In questo senso, rispetto ai primi princìpi della legge naturale, la legge naturale è del tutto immutabile; circa poi i precetti secondari che dicemmo essere come le conclusioni proprie, prossime ai primi princìpi, la legge naturale non muta, nel senso che nella maggior parte dei casi sia sempre retto quello che la legge naturale contiene; tuttavia può mutare in qualche particolare e in pochi casi, a cagione di alcune cause speciali che impediscono l'osservanza di tali precetti, come si è detto precedentemente.

1) *De bello gallico*, lib. VI.

Articolo VI

Se la legge naturale possa cancellarsi dal cuore dell'uomo

Come si è detto prima, alla legge naturale appartengono prima di tutto alcuni precetti comunissimi che sono noti a tutti; e secondariamente alcuni precetti secondari più propri, che sono come le conclusioni vicine ai princìpi. Sicché quanto a quei princìpi comuni, la legge naturale in nessun modo può cancellarsi dal cuore dell'uomo in senso universale; può cancellarsi tuttavia in un'azione particolare, in quanto la ragione è impedita di applicare il principio comune al caso concreto, a causa della concupiscenza o di un'altra passione, come già si è detto.[1] Circa poi gli altri precetti secondari, la legge naturale può cancellarsi dal cuore dell'uomo, o per le cattive persuasioni (in quel modo in cui anche nell'ordine speculativo avvengono gli errori circa le conclusioni necessarie), oppure anche a causa delle depravate consuetudini e degli abiti corrotti, come presso alcuni il ladrocinio non era reputato peccato, come pure i vizi contro natura, come dice altresì l'Apostolo.[2]

[1] *Quest.* LXXVII, art. 2.
[2] *Rom*, I.

Questione XCV

DELLA LEGGE UMANA

Articolo I

Se sia stato utile per gli uomini porre delle leggi

All'uomo inerisce naturalmente una certa attitudine alla virtù; ma la perfezione della virtù non può essere raggiunta se non attraverso una certa disciplina: così vediamo che per mezzo di qualche industria l'uomo provvede ai suoi bisogni, come al cibo ed al vestimento, dei quali ha qualche rudimento dalla natura, cioè la ragione e le mani, ma non lo stesso compimento come gli altri animali, ai quali la natura dette sufficientemente copertura e cibo. Ma questa disciplina l'uomo non se la dà facilmente da sé; perché la perfezione della virtù consiste principalmente nel ritrarre gli uomini dai piaceri indebiti, ai quali sono massimamente inclinati, specialmente i giovani per i quali la disciplina è più efficace. Perciò è necessario che questa disciplina, per la quale si perviene alla virtù, gli uomini la ricevano da altri. Quanto poi a quei giovani che sono inclini ad atti di virtù per una buona disposizione naturale, o per consuetudine, o ancor più per dono divino, basta la disciplina paterna, la quale si esercita per avvertimenti. Ma poiché si trovano alcuni uomini protervi e inclini ai vizi, che non

possono facilmente essere persuasi con le parole, fu necessario che fossero trattenuti dal male con la forza o col timore, affinché almeno così desistessero dal male e rendessero la vita tranquilla agli altri; ed essi stessi finalmente, assuefacendosi a tale disciplina, si inducessero a fare volontariamente ciò che prima facevano per timore, e diventassero così virtuosi. Siffatta disciplina che costringe col timore della pena è appunto la disciplina delle leggi. Onde fu necessario per la tranquillità e la virtù degli uomini che si ponessero delle leggi; perché come dice il Filosofo:[1] «*Come l'uomo se è perfetto nella virtù è il migliore degli animali, così se è separato dalla legge e dalla giustizia, è il peggiore di tutti*»; perché l'uomo per eliminare la concupiscenza e la crudeltà, ha le armi della ragione, che gli altri animali non hanno.

Articolo II

Se ogni legge posta dagli uomini derivi dalla legge naturale

Come dice Agostino[2] «*Non sembra esservi legge che non sia giusta*»: onde la legge, quanto ha di giustizia tanto ha virtù di legge. Ora nella vita umana una cosa si dice giusta, perché è retta

1) *Polit.*, lib. I, Cap. 2.
2) *De lib. arbit.* lib. I, Cap. 5.

secondo la regola della ragione. Ma la prima regola della ragione è la legge naturale, come risulta dalle cose dette. Onde ogni legge posta dagli uomini intanto ha valore di legge, in quanto deriva dalla legge naturale. Che se in qualche parte discordasse dalla legge naturale, non sarebbe più legge, ma corruzione della legge. Ora bisogna sapere che una cosa può derivare dalla legge naturale in doppio modo: in un modo come le conclusioni derivano dai principî; nell'altro modo come certe determinazioni derivano da alcuni principî comuni. Il primo modo è simile a quello col quale nelle scienze dai principî si ricavano le conclusioni dimostrative. Il secondo modo invece è simile a quello col quale nelle arti le forme comuni vengono determinate a qualcosa di particolare; come l'architetto dalla forma comune della casa deve ricavare questa o quella figura di casa. Dunque dai principî comuni della legge naturale alcune leggi sono ricavate come conclusioni, così quella di *non uccidere* può derivare come una conclusione dal principio che *non si deve far male a nessuno*: altre leggi derivano come determinazione; così la legge naturale vuole che colui che pecca sia punito; ma che sia punito con questa o quella pena è una determinazione della legge naturale.

In entrambi i modi dunque le leggi umane derivano dalla legge naturale. Ma le leggi che sono ricavate nel primo modo, non hanno soltanto for-

za di leggi umane, ma traggono anche qualche vigore dalla legge naturale; mentre quelle leggi che sono derivate per determinazione, hanno vigore soltanto di legge umana.

QUESTIONE XCVI

DEL POTERE DELLA LEGGE UMANA

ARTICOLO II

Se alla legge umana spetti frenare tutti i vizi

Come già si è detto la legge è posta come una certa regola e misura degli atti umani. Ora la misura « dev'essere omogenea al misurato » come è detto;[1] perché cose diverse richiedono misure diverse. Onde è necessario che anche le leggi siano imposte agli uomini secondo la loro condizione; perché, come dice Isidoro: « *La legge deve essere possibile e secondo la natura e secondo la consuetudine della patria* ». Ora il potere o la facoltà di operare deriva da un abito ossia da una disposizione interiore; giacché non è possibile la stessa cosa a chi non è virtuoso e a chi lo è; come non è possibile la stessa cosa al fanciullo e all'adulto. Perciò non si stabilisce la stessa legge ai fanciulli e agli adulti: molte cose infatti sono permesse ai fanciulli mentre sono proibite o anche vituperate per gli adulti; e si-

[1] *Metaph.*, lib. X, test. 3, 4.

milmente molte cose sono permesse agli uomini non perfetti di virtù che non sono tollerate negli uomini virtuosi. Ora la legge umana è fatta per la moltitudine degli uomini, la maggior parte dei quali non è perfetta nella virtù. E perciò la legge umana non proibisce tutti i vizi dai quali si astengono i virtuosi, ma soltanto i più gravi, dai quali è possibile che la maggior parte degli uomini si astenga, specialmente quelli che sono nocivi agli altri, e che se non fossero proibiti, la società umana non potrebbe conservarsi: come sono proibiti dalle leggi umane gli omicidi, i furti e simili.

Articolo IV

Se la legge umana imponga all'uomo la necessità nel foro della coscienza

Le leggi poste dagli uomini o sono giuste o ingiuste. Se sono giuste, ricevono la forza di obbligare nel foro della coscienza dalla legge eterna, dalla quale derivano, secondo il detto dei Proverbi: « *Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto* ».[1] Le leggi poi si dicono giuste, sia per il fine, quando cioè sono indirizzate al bene comune; sia per il loro autore, quando cioè la legge data non eccede il potere di chi la fa; sia per la forma, quando

[1] VIII; 15.

cioè vengono imposti gli oneri ai sudditi in relazione al bene comune secondo una proporzione eguale. Poiché, essendo il singolo parte della moltitudine, ciascun uomo appartiene alla moltitudine per quello che è e per quello che ha, come ciascuna parte per quello che è appartiene al tutto; onde anche la natura inferisce qualche danno alla parte per salvare il tutto. Sotto questo riguardo le leggi, che assegnano oneri in maniera proporzionale, sono giuste e obbligano nel foro della coscienza e sono veramente legali. Le leggi poi sono ingiuste in due modi: nel primo modo, in quanto sono contrarie al bene umano; o per il fine, come quando un capo impone ai sudditi leggi gravose, non pertinenti alla comune utilità, ma piuttosto alla propria cupidigia e vanagloria; o anche per l'autore, come quando uno stabilisce una legge che oltrepassa il potere a lui commesso; o anche per la forma, come quando vengono distribuiti senza eguaglianza gli oneri alla moltitudine, anche se siano ordinati al bene comune. E simili gravami sono piuttosto violenza che leggi: perché come dice Agostino: [1] « *Non sembra legge quella che non è giusta* ». Onde tali leggi non obbligano nel foro della coscienza, eccetto forse per evitare scandalo o turbamento; per cui l'uomo deve anche rinunciare al suo diritto secondo il detto: « *Chi ti ha angariato per mille passi, va con lui per altri due; e chi ti ha portato via la tunica, dagli anche il pallio* ».[2] In altro modo le leggi pos-

1) *De lib. arb.*, lib. I, Cap. 5.
2) *Matteo* V, 41.

sono essere ingiuste, perché sono contrarie al bene divino, come le leggi dei tiranni inducenti all'idolatria o a qualsiasi altra cosa contraria alla legge divina: codeste leggi in nessun modo è lecito osservare, perché, come è detto negli *Atti degli Apostoli*: «*Bisogna obbedire piuttosto a Dio che agli uomini*».[1]

Questione XCVII

DEL MUTAMENTO DELLE LEGGI

Articolo I

Se la legge umana debba in qualche modo mutarsi

Come già si è detto, la legge umana è un dettame della ragione col quale si dirigono gli atti umani: perciò due possono essere le cause per cui la legge umana giustamente muti; una da parte della ragione, l'altra da parte degli uomini, gli atti dei quali vengono regolati dalla legge. Da parte della ragione invero, perché sembra naturale che essa progredisca gradatamente dall'imperfetto al perfetto. Onde vediamo nelle scienze speculative che coloro che primi filosofarono, insegnarono alcune cose imperfettamente, le quali poi furono in seguito tramandate con maggior perfezione. Così anche nel campo della pratica; giacché coloro che per primi,

[1] V, 29.

credettero di trovare qualcosa di utile alla comunità umana, non potendo considerare tutto da sé stessi, scoprirono alcune cose in maniera imperfetta e per molti lati manchevoli, che furono poi cambiate dai posteri, i quali scoprirono altre cose, che solo in pochi casi possono non essere utili alla comunità. Da parte poi degli uomini, gli atti dei quali sono regolati dalla legge, la legge può rettamente mutarsi a causa delle mutate condizioni degli uomini, ai quali secondo le loro diverse condizioni giovano cose diverse: così Agostino dice a questo proposito: « *Se il popolo è serio e ben governato, e custode diligentissimo della pubblica utilità, giustamente si pone la legge mediante la quale a tale popolo è lecito di crearsi dei magistrati, per mezzo dei quali la cosa pubblica venga amministrata. Ma se a poco a poco lo stesso popolo depravato pervenga al suffragio venale ed affidi il comando a uomini infami e scellerati, giustamente vien tolto a tale popolo il potere di dare onori, e ritorna al libero giudizio dei pochi buoni* ».[1]

[1] *De lib. arb.*, lib. I, Cap. 6.

ARTICOLO II

Se la legge umana debba sempre mutarsi quando si presenti qualcosa di meglio

Come s'è detto, la legge umana muta giustamente, quando attraverso il suo cambiamento si provvede all'utilità pubblica. Ora lo stesso cambiamento della legge, per sé considerato, arreca qualche danno all'utile pubblico, perché per l'osservanza delle leggi giova moltissimo la consuetudine; e d'altra parte quelle cose che avvengono contro la consuetudine comune, anche se sono di scarsa importanza, sembrano gravi. Laonde quando la legge muta, diminuisce la sua forza costrittiva, in quanto che si abolisce la consuetudine. E perciò la legge umana non deve mai mutare, se d'altra parte la comune utilità non sia di tanto ricompensata, per quanto perde da parte della rottura della consuetudine. La qual cosa accade o perché dalla nuova legge derivi una grandissima ed evidentissima utilità; o perché vi è la massima necessità; o perché la legge consueta contiene un'aperta iniquità, o perché la sua osservanza è assai nociva. Onde il giureconsulto Ulpiano dice: « *nello stabilire cose nuove l'utilità deve essere evidente, affinché si possa abbandonare quella norma che è parsa lungamente giusta* ». [1]

[1] *De constit. princip.*, lib. I. tit. 4,

NOTA BIBLIOGRAFICA

Molte sono le opere di S. Tommaso; ma non tutte quelle attribuite a lui sono autentiche. Innumerevoli sono i manoscritti esistenti sia nelle biblioteche pubbliche che in quelle dei conventi; ma pochissimi sono gli autografi dell'Aquinate. La Biblioteca Vaticana possiede i primi due libri della *Summa contra Gentes;* poche pagine sono conservate nell'Ambrosiana di Milano e nella Casanatense di Roma. Vi sono anche i manoscritti del grande Archivio di Napoli, e poi quelli di Salerno; ma si dubita della loro autenticità.

La questione dell'autenticità degli scritti di S. Tommaso è stata ampiamente e lungamente studiata dal MANDONNET (*Des écrits authentiques de S. Th.*, Freiburg, 1910), cui si sono aggiunti poi il DESTREZ (*Études critiques sur les oeuvres de S. Th. d'A., d'après la tradition manuscripte,* Paris, 1933) ed il GRABMANN (*Werke des hl. Th. von A.*, 2ª ediz., Munster, 1931), ch'è uno dei più solerti studiosi di S. Tommaso.

Appena si ebbe l'invenzione della stampa, alle officine calligrafiche che diffondevano i manoscritti dell'Aquinate subentrarono prima le edizioni parziali (Magonza, Colonia, Roma, Venezia) e poi quelle totali delle opere del Santo, di cui la più antica è quella curata da Pio V (1570-71) e che porta il nome di edizione piana. Ma in questa e nelle altre edizioni successive che furono fatte a Roma, a Parigi, a Venezia e altrove furono riprodotte in un corpo unico le opere che erano state sparsamente pubblicate, senza l'accurato lavoro di confronto dei testi stampati coi diversi codici esistenti in Italia e fuori. Questo programma di lavoro critico fu iniziato nel 1880 a Roma da una speciale commissione nominata dal papa Leone XIII per apprestare un'edizione completa e

criticamente corretta delle opere di S. Tommaso, mediante l'accurata collezione di tutti i codici, vaticani e stranieri. Dal 1882 ad oggi ne sono apparsi 15 volumi.

Per quanto concerne una bibliografia completa di S. Tommaso, oltre il lavoro intrapreso dal MANDONNET e dal DESTREZ (*Bibliographie thomiste*, Le Saulchoir, 1921) c'è anche il *Bulletin thomiste* (Paris, 1924). Circa la letteratura tomistica molte sono le opere che hanno per oggetto la dottrina di S. Tommaso nella sua totalità oppure in alcuno dei suoi punti fondamentali. Ragguagli notevoli si trovano in: « *Dictionnaire apologétique de la foix catholique* » alla voce « *Thomisme* » di A. D'ALÈS; *Enciclopedia Italiana* (*Tommaso* di M. GRABMANN; *Dizionario enciclopedico* (Torino, Utet; *Tommaso* di J. TAURISANO). I lavori più significativi sono:

A. D. SERTILLANGES, *S. Thomas d'Aquin*, Alcan, 1910; *S. Tommaso d'Aquino*, Trad. e introd. di GIUSEPPE BRONZINI, Morcelliana, Brescia, 1931; *Le Christianisme et les philosophies*, Aubier, Parigi, (1 vol. di pp. 383; da p. 244 a 354 è contenuta una lucida e penetrante sintesi del pensiero di S. Tommaso).

M. GRABMANN, *S. Tommaso d'Aquino. Una introduzione alla sua personalità e al suo pensiero*, trad. ital. Milano, 1920; *Introduzione alla Summa Theologiae*, trad. ital. Milano 1930; *La filosofia della cultura secondo T. D'Aquino*, trad. ital. Bologna, 1931; F. OLGIATI, *L'anima di S. Tommaso*, Milano, 1923; M. CORDOVANI, *L'attualità di S. Tommaso*, Milano, 1924; P. ROUSSELOT, *L'intellectualisme de S. Thomas*, Alcan, 1908, 2a ediz. 1924.

SIRO CONTRI, *Il problema della verità in S. T. d'Aquino*, S. E. I., Torino, 1925; G. ZAMBONI, *Il tomismo della gnoseologia pura*, Milano, 1923; *La gnoseologia di S. Tommaso d'Aquino*, Verona, 1935; E. GILSON, *Le thomisme; Introduction au système de S. Thomas d'Aquin*, Vrin, Parigi, 1923; *Christianisme et philosophie*, Vrin, 1936; L. NOËL, *Notes d'Epistémologie thomiste*, Lovanio, 1925; J. MARECHAL, *Le thomisme devant la philosophie critique*, Lovanio, 1926; R JOLIVET, *Le thomisme et la critique de la connaissance*, Parigi, 1931; A. FOREST, *La structure métaphisique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, Parigi, 1931; M. DE WULF, *Initiation à la philosophie thomiste*, Lovanio, 1931; *Histoire de la philosophie médiévale*, 6a ediz. Lovanio 1936; G. MAUSER, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, 1935; J. WEBERT, *Saint Thomas d'Aquin*, Les éditions De-

noël et Steele, Parigi, 1934; M. Maresca, *S. Tommaso. Il problema della conoscenza*, Milano, Mondadori, 1935; C. Baeumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters* (Kultur der Gegenwart, I, 5, 2ª ediz.); É. Bréhier, *La Philosophie au Moyen Âge* (Bibliothèque de synthèse historique, n. 45), Éditions A. Michel; *Histoire de la Philosophie*. L'Antiquité et le Moyen Âge, Alcan, Parigi.

INDICE



TOMMASO D'AQUINO